汉译世界学术名著丛书

政府论

上篇

〔英〕洛 克 著



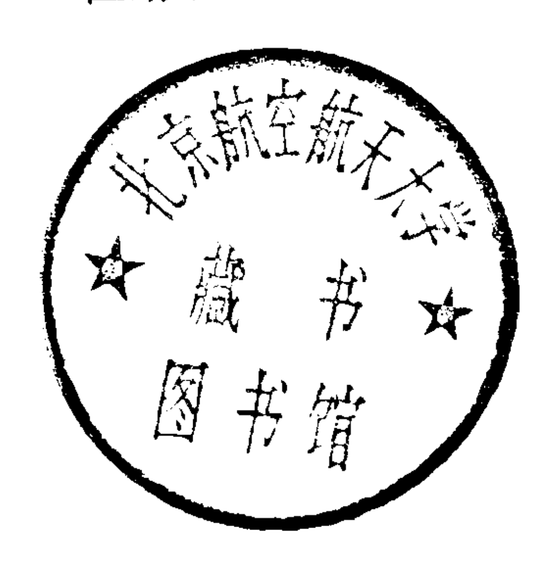
汉译世界学术名著丛书

政 府 论

上 篇

〔英〕洛 克著

瞿菊农 叶启芳 译



商务印书馆



汉译世界学术名著丛书

政 府 论

上 篇

［英］洛克 著

瞿菊农 叶启芳 译

责任编辑 付 邦

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）

新华书店总店北京发行所发行

北 京 外 文 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7－100－01683－5/D·129

1982 年 11 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1997 年 4 月北京第 7 次印刷 字数 92 千

印数 10 000 册 印张 4 3/8 插页 5

（60 克纸本） 定价：6.60 元

John Locke

TWO TREATISES OF CIVIL GOVERNMENT

根据伦敦J.M.登特父子有限公司1955年版译出



约翰·洛克

目　录

第 一 章　论奴隶制与自然的自由…………………………………… 3
第 二 章　论父权和王权…………………………………………… 5
第 三 章　论亚当由于为神所创造而享有主权……………………13
第 四 章　论亚当由于神的赐予而享有主权（《创世记》
　　　　　第一章第二十八节）……………………………………19
第 五 章　论亚当由于夏娃对他的从属而享有主权………………37
第 六 章　论亚当由于父亲的身份而享有主权……………………43
第 七 章　论父权与财产权作为统治权的共同根源………………63
第 八 章　论亚当的最高君主统治权的转移………………………68
第 九 章　论从亚当承袭下来的君主制……………………………71
第 十 章　论亚当的君权的继承者…………………………………87
第十一章　谁是这个继承人？………………………………………89

汉译世界学术名著丛书

出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981 年和 1982 年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982 年 1 月

编 者 的 话

洛克的《政府论两篇》(Two Treatises Of Civil Government)是在1689年和1690年相继写成和出版的。其基本精神在于对1688年刚刚结束的英国所谓“光荣革命”进行辩护和理论总结。上篇着力于驳斥保皇派菲尔麦鼓吹君权神授和王位世袭的反动论点，下篇则正面阐述洛克本人关于议会制度的政治理论。一般公认下篇更富有理论价值。所以我们于六十年代先行出版了下篇的译本，并附有长篇序言。现再将上篇翻译出版，以竟全书，供学术界参考。

1982年5月

第一章　论奴隶制与自然的自由

1. 奴隶制是一种可恶而悲惨的人类状态，它同我们民族的宽宏性格与英勇气概那样直接相反，以致难以想象，一个“英国人”——更不用说一个“绅士”——竟会替它辩护。要不是由于罗伯特爵士的书的题名和献词的严肃、他的书的封面上的图画和出版后各方的称赞，使我不得不相信作者和出版者全都是认真的话，那么，我对这一篇论文也会象对任何企图使人们相信自己是奴隶而且应该是奴隶的其他论文一样，真的会把它看作是为尼罗撰写颂词的那个人在又一次炫耀聪明，而不会把它看作是严肃的、郑重其事的论著。因此，我把罗伯特·菲尔麦爵士的《先祖论》一书拿到手里，怀着对一篇出版后轰动一时的论文所应有的期望，并全神贯注地把它从头到尾阅读了一遍。我不得不承认我非常惊异，因为在一本企图要为全人类设置锁链的书中，我所发现的只不过是一根用沙粒做成的绳子，它对于专门以谣言惑众为能事的人也许有用，可以蒙蔽人们的眼睛，更易于引领他们走入迷途，但是对于那些明眼人和具有充分见识、懂得锁链这个东西，不管经过多么精心的锉磨，仍不过是一种恶劣的披戴物的人们，却不具有任何力量使他们束手就缚。

2. 如果有人以为我这样随便议论一个著名的绝对权力的拥护者和绝对权力的崇拜者们的偶像人物，未免太放肆，那我便请求

他这回对我这样一个人稍加宽恕，因为象我这样一个人，即使在读过罗伯特爵士的书之后，也不能不自视为是一个法律所容许的自由人；而且我认为这样做没有什么不对，除非有什么比我更熟悉这本书的命运的人能向我这样的人表明：这篇埋没了很久的论文一经问世，凭它的论据的力量，就能剥夺人世间的一切自由，并且从今以后，我们这位作者的简略模式就要成为基督登山训众那样的典范和作为尽善尽美的政治标准而永垂后世。他的体系建立在一个很小的范围里，不外是说：

一切政府都是绝对君主制；他所根据的理由是：没有人是生而自由的。

3. 当世界上出现了一伙人，他们为了谄媚君主们，硬是认为不管君主们据以建立和进行统治的法律如何，不管他们取得权力的条件如何，也不管他们答应要遵守这些法律的庄严诺言和誓词是如何用海誓山盟的方式确定下来的，君主们都享有神权赋予的绝对权力，这夥人便否认了人类的天赋自由权，从而不独尽其所能地使一切臣民遭受暴政和压迫的莫大灾难，同时也动摇了君主们的称号并震撼了君主们的宝座（因为根据这些人的学说，君主们，除了仅仅一个以外，也全都是天生的奴隶，而且根据神权，他们也都是亚当的嫡嗣的臣民），好象他们立意要对一切政府宣战，并企图要颠覆人类社会的根基似的。

4. 可是当他们告诉我们说，我们天生都是奴隶，我们除了继续做奴隶以外，再没有别的办法的时候，我们只有相信他们的这些空话。我们一生下来便同时取得生命和奴隶地位，在未丧失生命以前，决不能不当奴隶。虽然我在《圣经》或理性中都找不到这样

的说法，但这些人却硬要我们相信，神的威权已使我们隶属于别人的无限制的意志之下：这真是人类的一种奇妙的状态，凭他们的聪明才智也只是到最近年代才发现这种状态。因为，虽然罗伯特·菲尔麦爵士对于与此相反的意见似乎也因其标新立异而加以指责过，但我仍然相信，除了这个时代、这个国家之外，他很难找到其它任何时代或国家曾经确认君主制出于神权。而且他也承认，"曾经在很多方面勇敢地替君权辩护的人，如海华德、克拉克伍德、巴克莱之流，都从没有想到这一点，而是异口同声地承认人类的天赋自由和平等"。

5. 这种学说究竟由谁首先提倡并使其在我们中间盛行起来，它究竟引起了怎样的悲惨结果，我留给历史家去叙述，或让那些与西托普和曼惠灵同时代的人去回忆好了；我现在的任务只是就罗伯特·菲尔麦爵士（人们承认他把这种论点发挥到了极点，并且认为他已经达到了完美无缺的地步）在这方面所说的内容加以考查；因为，每一个想要象法国宫廷人士一样时髦的人都曾向他学习，并拿着他的浅薄的政治理论体系去到处宣扬——那就是，人类不是生而自由的，因此绝不能有选择他们的统治者或政府形式的自由；君主所有的权力是绝对的，而且是神授的，奴隶绝不能享有立约或同意的权利；从前亚当是一个专制君主，其后一切的君主也都是这样。

第二章　论父权和王权

6. 罗伯特·菲尔麦爵士的重要论点是，"人类不是天生自由

的”;这是他的绝对君主制立脚的基础,在这个基础上,绝对君主制被抬到这样一个高度,以至它的权力超出一切权力之上,可以说“昂首天外”;它高出人世间的一切东西,达到了人们连想都想不到的程度,甚至连约束无限神祇的誓约也不能局限它。但是,如果这个基础崩溃了,他的整个结构便跟着倒塌,政府便不得不照旧由那些运用自己的理性结合成社会的人们通过计议和同意而组成。为了证明他这个重要论点,他告诉我们说:“人们生来就是隶属于他们的父母的”,因此,不能够自由。他把这种父母的威权叫做“王权”、“父权”或“父亲身份的权利”。我们总以为他在这样一本决定君主的威权和臣民的服从的著作的开头,会明确地告诉我们什么是父权;总以为即便由于在他的其他论文中,他告诉我们,“它是无限制的,也是不可能限制的”① 而不对之加以限制,也要给它下一个定义;至少他应该作这样一个说明,使我们在他的著作中碰到“父亲身份”或“父权”这种字眼时,可以有一个完整的概念。我原来指望在他的《先祖论》的第一章中就找到这种说明。可是② 他并没有这样做,而是首先在附带对帝王的神秘表示了敬意;其次,对那些他准备马上就要取消和摧毁的“本国或任何其它国家所享有的权利和自由”表示了赞美,以及第三,对那些在这个问题上不如他那样看得深远的学者们行过礼之后,他便向贝拉民发动攻击,由于战胜了对方,他所说的“父权”也就毫无疑问地树立起来了。既然贝拉民自己承认已被打垮,大局已定,当然也就不需要更多的兴师动众

① “象父亲的权力那样起源于上帝或自然的让与和赠与,任何属于人的低级权力都不能加以限制,或制定任何与之相违反的法规。”见《评论》,第158页。

② “《圣经》教导说,最高的权力最初属于父亲,没有任何限制。”见同上书,第245页。

了；因为，在他完成了这件事情以后，我没有再见到他说明过这一问题，也没有见到他搜集过任何论据来证明他的见解，而是随心所欲地对我们讲述所谓“父亲身份”这种奇怪而专横的幽灵的故事，谁能够捉住这个幽灵，就立即获得帝国和无限的绝对权力了。他极力使我们相信，这种父权怎样开始于亚当，并且继续下去，在整个先祖时期使世界安宁无事，直到洪水时代；然后它跟着挪亚和他的儿子们走出方舟，建立并支持了人世间的一切君王，直到以色列人在埃及被奴役为止；这时候，可怜的父权遭到压抑，最后总算“上帝赐予以色列人以诸王，才在父权政治中重新确立了一脉相承这种古老而重要的权利。”这是他从他的书里第十五页到十九页所作的叙述。其后“为了确证王权的自然权利”，他用一种不完整的理由消除了一个反对的论点，克服了一两个困难，便把第一章结束了。我希望我把他那种断章取义的引证称为不完整的理由不是出口伤人，因为上帝说，“尊敬你的父亲和母亲”，而我们的作者却满足于引用其一半，由于“你的母亲”对他的目的没有多大用处，他就干脆把它省掉了。关于这一点，在别的地方再细谈吧。

7. 我以为我们的作者对于写作这一类性质的论著并不是那样地生疏，也不是对于所讨论的问题那样漫不经心，竟由于他的大意而犯了他自己在所著《混合君主制的无政府状态》一书中反对罕敦先生时指出的那个错误，他说：“我首先责备作者的地方是他对于君主制并不曾给我们以任何一般的定义或说明，因为依照方法论的规则，”他应该先下个定义。依照方法论的同样规则，罗伯特爵士也应该先告诉我们，他所说的“父亲身份”或“父亲的威权”究竟是什么，大可不必先告诉我们谁有父权，并就此大发一通议论。但

是，如果他把整套理论的草图照他自己想象中所描绘的宏伟形式交给我们，也许他会发觉这个“父亲的威权”，这个父亲和君王的权力——因为他把两者混为一谈——会显出十分奇怪和可怕的模样，与儿童们想象中的父母或臣民们想象中的君王很不一样，所以，他象一个小心翼翼的医生那样，当他要病人吞服一些苦味的或腐蚀性的药水时，先用大量可以冲淡它的东西搀在一起，以便病人吞服那些被稀释了的药物时不致有多大感觉，也不致引起恶心。

8. 现在让我们努力找寻一下，看看散见于他的著作中各处的关于这个“父亲的威权”的说明都是些什么。当他最初讲到亚当具有父权的时候，他说：“不独是亚当，就连后继的先祖们，依据作为父亲的权利，对他们的子孙也享有王权。”“亚当根据神命而取得的这种支配全世界的权力以及其后的先祖们根据下传给他们的权利而享有的这种权力，是与创世以来任何君主的绝对统治权同样的广泛。”“生杀之权、宣战媾和之权都为他掌握。”“亚当和先祖们具有生杀的绝对权力。”“君王们根据亲权继承对最高权限的行使。”“王权既是依据上帝的法律而来，就不受任何低级法律的限制，亚当是众人之主。”“一个家庭的父亲只凭自己的意志而毋需根据其它任何法律来进行统治。”“君主的地位优于法律。”“君王的无限管辖权已在《撒母耳书》中充分地说明。”“君王高于法律。”为着上述目的，请看看还有许许多多是我们的作者借波丹的话发表出来的：“毫无疑义，君主的一切法律、特权和授与，如果继位的君主不以明白表示同意或不以容忍的形式加以批准，那就只能在原来的君主在世时发生效力，特权尤其是如此。”“君王制定法律的理由是这样的——当君王或忙于战争，或为公务所羁，不能使每个私人都和他

们本人接触，来请示他们的意志和愿望，这时候就有必要创立法律,使每个臣民都可以从法律的解释中知道他的君主的愿望。”“在一个君主制的国家中，君王必须超出法律之上。”“一个完善的王国,就是君王依照其个人的意志进行统治的王国。”“不论是习惯法或成文法都不会，也不可能缩小君王们根据作为父亲的权利而统治其人民的一般权力。”“亚当是他的家族里的父亲、君王和主人;在起初,作为一个儿子、一个臣民和一个仆人或是一个奴隶，本来是一回事。父亲有处理或出卖他的儿女或奴仆的权力，因此我们看到《圣经》上最初统计货物时,男仆和女仆都象其他的货物一样,是作为所有者的财物和资产计算的。”“上帝也授予父亲以一项权力和自由,使他可以把支配子女的权力转让与他人;因此我们发现在人类历史初期,出卖和赠与儿女很为盛行,那时候，人们把他们的奴仆当作一种占有物和继承品,如同其他的货物一样,我们也看到古代经常流行阉割和使人成为阉宦的权力。”“法律不过是具有至高无上的父权者的意志。”“上帝规定亚当的最高权力应该是无限制的,其范围与基于他的意志的一切行为一样广大，亚当如此,其他一切具有最高权力的人们也是如此。”

9. 我之所以引用我们的作者自己的这些话来烦扰读者,是因为在那里可以见到散见于他的著作中的他自己对于他的所谓“父亲的威权”的说明,他认为这种威权最初授与亚当,其后按理应属于一切君主。这种“父亲的威权”或“作为父亲的权力”,照我们的作者的意思,就是一种神圣的、不可变更的主权，一个父亲或一个君主对于他的儿女或臣民的生命、自由和财产据此享有绝对的、专断的、无限的和不受限制的权力,从而他可以任意取得或转让他们

的财产，出卖、阉割和使用他们的人身——因为他们原来全都是他的奴隶，他是一切的主人和所有者，他的无限的意志就是他们的法律。

10. 我们的作者既然把那样庞大的权力交给亚当，并在这个假设之上建立了君主的一切统治和一切权力，我们就有理由希望他应当以明白、确凿而与问题的重要性相当的论据来证明他的说法。人们既然什么都被剥夺了，他们在奴隶处境下也应该能得到关于奴隶制是必要的确实证明，以便使他们心悦诚服，并使自己平静地屈服于他们的统治者们所拥有的对他们行使的绝对统治权；不然，我们的作者建立了这样一种无限权力，除了谄媚人们天生的虚荣心和野心——这种虚荣心和野心随着权力的掌握而特别容易增长——外还会有什么好处，或者有什么好处的借口呢？而如果对于那些由于取得同族人们的同意，在很大但有限的程度上爬上了权力阶梯的人们进行劝说，使他们相信因为他们得到被给与的那个部分，便有权得到没有给与他们的一切，因而便可以因为他们的权力多于别人而随意行动，这就会把他们引诱去做一些既无益于他们自己也无利于他们管辖下的人们的事，其结果便只会带来极大的祸害。

11. 亚当的主权既为我们的作者作为建立他的强大的绝对君主制的坚固基础，我预期在他的《先祖论》一书中，他必然会提出这样一种根本的教义所必需的一切论据来证明和树立他的这一主要假设，我还预期他必会在这件关系重大的事情上拿出充分的理由来支持他对这一假设所具有的信心。但是，在他的全篇论文中，我找不到什么这样的东西；他把事情不加证明地视为理所当然，以致

当我细心读了这篇论文之后，发现一个那么大的结构却建立在这样一个简单假设的基础之上时，我几乎不能够相信我自己；因为在他那篇以驳倒人类的"天赋自由"这一"谬误原则"自许的论文中，他只以"亚当的威权"这一简单假设来立论，而没有对这个"威权"提出任何证据，这就令人难以相信了。他倒是满怀信心地说："亚当享有王权，""绝对的统治权和掌管生杀之权，""一个普遍的君主制""生杀的绝对权力。"他时常作出这些肯定，但是令人惊讶的是在他的《先祖论》的全篇论文中，我找不到一个他自认为足以作为建立他的政府之巨大基础的理由，也找不到看起来象是一种论证的任何东西，有的只是这些话，象："为确证王权的这种自然权利，我们在《十诫》中发现那教人服从君主的法规，是用这样的词句来表达的：'尊敬你的父亲，'好象一切权力本来都是属于父亲的。"那么，为什么我不能同样添说，在《十诫》中，教人服从王后的法规是用"尊敬你的母亲"的词句来表达的，好象一切权力本来都是属于母亲的呢？罗伯特爵士所用的论证既可适用于父亲，也可适用于母亲，但是关于这一层，等到适当的地方再详细地说吧。

12. 在这里我所注意到的是，我们的作者在这书的第一章或其余各章中用来证明他的主要原则"亚当的绝对权力"所说的全部话语，就只有这些，可是他仿佛已经用确凿的证明把这件事妥善处理了一样，接着又用"根据从《圣经》的权威中所得到的证据和理由"这些字眼来开始他的第二章。至于有关亚当的主权的"证据和理由"在什么地方，我承认，除了上面提到的"尊敬你的父亲"之外，我的确找不出来，除非把他所说的：——"在这些话中，我们看到一种明白的自认，（即贝拉民的自认），承认神创造人，使他成为其后

裔的君主”——当作是从《圣经》取得的证据和理由,或当作是任何一种证据来看待而不管他紧跟着又使用一种新的推论法，由此作出结论说:“的确,亚当的王权”就充分地落实到他身上了。

13. 如果作者在那一章里面或在全篇论文的任何地方，对于“亚当的王权,”除了屡屡重复(这种作法在某些人中就被当作是论证)之外,还提出过任何其它证明的话,我要求任何人替他把地方和页数指给我看,以便我能够确知自己的错误,承认自己的疏忽。如果找不到这样的论证的话，我恳求那些对该书大捧特捧的人们考虑一下，看看他们是否给予世人以理由来怀疑他们之所以拥护绝对君主制,不是由于理性和论证的力量,而是出自与利害有关的别的原因,所以他们坚决赞扬著书拥护这一学说的任何作者,而不管他是否用理性来加以支持。但是我希望,他们不能指望那些有理性的和不偏不倚的人，会因为他们的这个大学者在一篇为了树立“亚当的绝对君权”、反对人类的“自然自由”而故意发表的论著中,说了如此不多的几句话来作为证明,而转过来同意他们的意见,相反倒可以由此很自然得出一个结论,即根本没有什么东西可说。

14. 但是，为想弄清我们的作者的全部意思，我不惜一切力量,参考了他的《对亚里士多德、霍布斯的评论》等著作,看看他与别人辩论时,曾否利用过任何论证来支持他的《亚当的主权》这一珍爱教义,因为他在论《君主的自然权》那篇论文中只是寥寥数语,不肯多说;而在他的《对霍布斯先生的<利维坦>的评论》一文中,我以为他已把他在各种著作中无论什么地方曾经利用过的全部论证具体而微地拿了出来;他的这些话是:“如果上帝只创造了亚当,并从他身上分出一块骨肉来造成女人，如果一切人类都是作为他们

的一部分从他们俩生殖繁衍下来，如果上帝还给予亚当以不仅对这个女人和他们两人所生的儿女的统治权，而且还让他去征服整个世界和世界上的一切生物，这样，只要亚当生存一天，除非得到他的赐予、让与或许可，便没有人可以要求或享有任何东西，”……在这儿，我们看到他主张“亚当的主权”和反对“天赋自由”的全部论证了。这些论证散见于他的下列其他论文中：……《上帝创造亚当》、《上帝给予亚当对夏娃的统治权》和《亚当作为父亲对于其儿女的统治权》，这一切，我将专门加以论究。

第三章　论亚当由于为神所创造而享有主权

15. 罗伯特爵士在他的《对亚里士多德<政治论>的评论》一书的序言中告诉我们说：“如果不否认亚当为神所创造这一点，人类的天赋自由便是不可想象的”；可是亚当之为神所创造不过是指从万能的主和上帝的手中直接取得生命，我看不出它怎样会给予亚当以一种高于一切的主权，也不明白为什么“天赋自由的假设就是否认亚当为神所创造。”如果有别人（因为我们的作者没有赐予我们这点好处）替他讲明白，我会很高兴；因为我虽然无时不相信“亚当为神所创造，”但是我认为假设有“人类的自由”并不困难。亚当是为上帝的直接权力所创造，或仗着这种权力而开始其存在，不须父母的参与，也不须预先有任何相同种属的存在来把他生养出来，只要上帝愿意，他便被创造出来；在他以前，百兽之王的狮子，也是

这样，为上帝的同一的创造力所创造；如果单是因为这种创造力而取得存在，并单凭那样的方式，就毫不费力地给予亚当以统治权，那么，我们的作者根据这种论证也可以给予狮子以与亚当同样的权力，而且当然地比他更为古远。不；我们的作者在别的地方又说，因为"亚当是基于上帝的选任而获得他的称号的。"这就说明，单是神的创造这一点并不能给予他以统治权，既然是上帝的"选任"使亚当成为君主的，我们便可以在"不否认亚当为神所创造"的情况下，假定人类是生而自由的了。

16. 但是让我们看看他怎样把他的"神创"说和这个"选任"说联在一起。罗伯特爵士说："亚当一创生，就由于上帝的选任而成为世界的君主，虽然他还没有臣民；因为，虽然在没有臣民以前，实际上不可能有政府，可是，基于自然的权利，亚当理应是他的后裔的统治者，尽管不是在事实上，但至少在外表上，亚当从他的创生时起就是一个君王。"我多么希望他在这儿能告诉我们"基于上帝的选任"到底是什么意思。因为凡是神意所命令的、自然法所指示的或明确的启示所宣告的，都可以说是"基于上帝的选任"。但是，我以为这儿所讲的意思不是指第一个意思——即神意所命令的；因为这只不过等于是说"亚当一创生，"他就是事实上的君主，因为"基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者。"但是，亚当不能在实际上还不存在政府、还不存在被统治的臣民的时候，就基于神意而事实上被建立为世界的统治者，这是我们的作者在这儿承认了的。而且，"世界的君主"一词，我们的作者的用法也不一致，有时候他指的是除了其余的人类以外的整个世界的所有者，在上面引述的他的序言的同一页中，他指的就是这个意思，他说："亚当

受命滋生人类，遍于地上，制服世界，并取得对一切生物的统治权，因此他就成为全世界的君主；他的后裔除了得到他的赐予、许可或根据对他的继承，都无权占有任何东西。”那么，让我们把“君主”当作是世界的所有者这个意思来理解，把“选任”当作是上帝对亚当的真实赐予和通过明白启示的授与（«创世记»第一章第二十八节），我们看到罗伯特爵士在同样的地方就是这样立论的。这样说来，他的论证就会是：“基于上帝的明白授予，亚当一创生，就是世界的所有者，因为基于自然的权利，亚当应是他的后裔的统治者。”可是这样的论证方法，有两个明显的谬误。第一、说上帝在亚当一创生时就对他实行授予是谬误的，因为在原文中，这句话虽紧接在他的创造之后，不过在夏娃没有被创造和交给他以前，显然这话不会是对亚当说的。那么，他怎样可以“一创生就基于选任而成为君主”呢？尤其是，因为作者把上帝对夏娃说的话（«创世记»第三章第十六节）——如果我没有弄错的话——当作是“政府的原始授予，”这事非等到‘原罪’的时候不会发生，而原罪发生时，至少在时间上，更多地是在条件上，距离亚当的被创造已经是很遥远了，因此，我不能够明白，我们的作者怎么可以在这个意义上说：“基于上帝的选任，亚当一创生，就是世界的君主。”其次，即使亚当一创生，上帝的真实赐予就“把他选任为世界的君主”一事是真的，但是这儿提供的理由却仍不足以证明这一点，无论如何，上帝以一种明白的赐予选任亚当为“世界的君主，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者”，这个说法是一种谬误的推理；因为既然天赋给他以统治的自然权，就不需要有明白的赐予，至少，绝不能把这个说法当成这样一种赐予的证据。

17. 在另一方面，如果我们把"上帝的选任"当作自然法(虽然在这个地方这是一个很粗糙的说法)，而把"世界的君主"当作人类的至高无上统治者来解释，对事情也不见得有多大的帮助。因为这样，我们所论及的文句必须是："基于自然法，亚当一创生，就是人类的统治者，因为基于自然的权利，亚当应当是他的后裔的统治者"；这句话等于说：他是基于自然权利的统治者，因为他是基于自然权利的统治者。但是假如我们承认一个人是他的儿女们的"天生的统治者"，亚当仍不能因此"一创生就成为君主"；因为这种自然的权利是以他是他们的父亲为依据的，既然只有父亲才有这权利，亚当怎样可以在他还未做父亲之前就有充当"统治者"的"自然的权利"，我认为是很难想象的。除非我们的作者要使他在没有做父亲以前就做父亲，在没有取得称号以前就取得称号。

18. 我们的作者对于这个预料得到的反驳，非常逻辑地答复说："他是外表上的而不是实际上的统治者。"做一个统治者而没有政府，做一个父亲而没有儿女，做一个君王而没有臣民，这真是很巧妙的方法呵！这样，罗伯特爵士在没有写他的书以前就已经是一个作家——诚然不是"实际上的"而是"外表上的"作家；因为当他一旦出书之后，他"基于自然的权利"就应当是一个作家，正如生了儿女，"亚当就应该是儿女的统治者"那样。如果做一个这样的"世界的君主"——一个"外表上的而不是实际上的"绝对君主——也有什么用处的话，那么，罗伯特爵士可以随意把这个头衔彬彬有礼地赏给他的任何一个朋友，我对它是不会怎样羡慕的。不过就是这个所谓"实际"和"外表"——如果他除了表示我们的作者在辨别上的技巧外还能说明别的什么的话——在这里也无益于他的

目的;因为这里的问题不在于亚当对统治权的实际行使,而在于他是否实际享有统治者的权限。我们的作者说:统治权"基于自然的权利而应当属于亚当"。这个自然的权利是什么呢?它是父亲们因生育儿女而对他们享有的一种权利,我们的作者引用格老秀斯的话说:"父母由于生育而获得的对儿女的权利"。那么,权利是随着生育儿女的行为而来,是由此产生的;因此,依照我们作者的这种推理或辨别的方法,亚当一创生,只有一种"外表上的而不是实际上的"权限;用简单的英语来讲,这就是,他在实际上根本没有权限。

19. 用学术意味较少和较易理解的话来说,关于亚当可以这样地讲:"他既有生育儿女的可能,他就有做统治者的可能,因此他获得统治那些从此繁殖出来的儿女们的自然的权利——不管这权利是指什么。"但是这与"亚当的创生"有什么关系,怎么能使我们的作者说:"他一创生就是世界的君主"呢?——因为我们照样也可以说挪亚一生出来就是世界的君主,理由是除了他自己的后裔以外,挪亚有在全人类中独自活下来的可能性(依照我们的作者的意思,这就足够形成一个君主——一个外表上的君主)。到底亚当的创生与他的统治的权利之间有什么必然的关系,从而可以说"如果不否认亚当为神所创造,人类的天赋自由就不可设想"呢?我承认,在我这方面看来,是看不出什么必然的关系的;同时,我也看不出,"基于选任……"等字句,不管如何解释,怎么能拼凑在一起,成为一句意义相当通顺的话,至少可以用来支持他们结束时的论点,即"亚当从他的创生的时候就是一个君主",我们的作者说,这是一个"不在实际上的而是在外表上的"君主,也就是说,实际上根本

没有的君主。

20. 我在这一段话上所费的功夫似乎比其中任何论点的重要性所要求的更为冗长了一些，我恐怕读者们已经没有看下去的耐性了；但是，由于我们的作者写文章的方法，使我不能不这样做。他把好几个假设混在一起，并且使用了一些暧昧和笼统的名词，把意义说得混淆不清，如果不对他的用词可能有的各种解释加以仔细考察，如果不看看怎样能够把这些各式各样意义的用词连贯起来，并使他们具有真实性，那就不可能指出他的错误来；因为，在我们面前这一段话中，除非我们考察一下，看看“从他的创生的时候起”等字样，是解释为从他的统治的时候起（这种解释是可以的；因为前面说过“他一创生就是君主”含有这种意味）呢，还是解释为做君主的原因（因为他说：“神的创造使人成为他的后裔的君主”），不然的话，怎能够反驳他的“亚当从他的创生的时候起就是一个君主”这个论点呢？而且，如果不考察一下，看看所谓君主，究竟是象在这一段话的开头企图使人相信的那样，建立在基于上帝的明白授予、“被选任为世界的君主”的他的“个人统治权”的假设之上呢，还是建立在基于“自然”、依据自然权利对其后裔应当享有作为父亲的权力的假设之上——如果不考察究竟君主是指上述两种意思，还是仅仅指两者之中的一种，还是两种都不是，而仅仅指通过与另外两种方法都不相同的神的创造，使他成为君主，那么，亚当这样地成为君主，是否有真实性，我们怎样可以判断呢？因为说“亚当从他的创生的时候起就是君主”的断定，虽然没有任何真实性，但它却是作为从前面的话中引导出来的一个明确结论而写在这里的，事实上它只不过是一种和其他同性质的断定联结在一起

的单纯的断定，这些东西被自信不疑地用一些意义模糊不清的字眼拼在一块，外表上看起来象是一种论证，实际上却是既无证据，又无联系。这是我们的作者惯用的一种手法，我已经在这儿把它指出来，使读者略知其味了，以后，只要在论证许可的情况下，我将避免再触及这个问题。其实，如果不是为着要让世人看清楚那些不相联贯的事情和假设，即使毫无证据，倘用漂亮的字句和精美的文体，巧妙地堆砌起来，在未被人细心地加以考察以前，会怎样地易于被当作强有力的理由和完美的意识而冒充过去，我还不会在这里把它指出来呢。

第四章　论亚当由于神的赐予而享有主权(《创世记》第一章第二十八节)

21．我们既已把前述的一段话说完——我们在那里讨论得那么长，并不是由于论证和反驳得有力，而是由于字句的混淆不清与意义的模糊——现在让我们转到他对于亚当的统治权的第二个论证。我们的作者用塞尔登先生的话告诉我们，“亚当基于上帝的赐予(《创世记》第一章第二十八节)而成为万物的共同主人，他自己原来没有这种个人统治权，正象假如没有他的授与，他的儿女也不能享有这种权利一样。塞尔登先生的这种断言，”我们的作者说，“是与《圣经》的历史和自然的理性一致的。”在他的《对于亚里士多

德的评论»的序文中,他又这样说:“世界上最初的政府是一切人类之父的君主制,亚当受命滋生人类,遍于地上,制服世界,并取得对一切生物的统治权,因此他就成为全世界的君主;他的后裔除了得到他的授权、许可或依据对他的继承,都无权占有任何东西;《诗篇》的作者说道:‘他把世界给予人类的儿女’,这表明君主的称号是从父亲的身份得来的。”

22. 在没有考察这个论点和它所根据的《圣经》原文之前,必须请读者注意,我们的作者按照他常用的方法,在开头所讲的是一个意义,但在结论中所讲的却是另一个意义。他在这里开头时说,“亚当基于神的赐予的所有权或个人统治权”,而他的结论却是——“这表明君主的称号是从父亲的身份得来的。”

23. 但是让我们来看看他的论证。《圣经》原文的话是这样的:“上帝就赐福给他们,又对他们说要生育众多,遍满地面,治理大地,也要管理海里的鱼,空中的鸟,和各样在地上走动的生物。”(《创世记》第一章第二十八节)我们的作者由此便下结论道:“亚当既取得对一切生物的统治权,因此他就成为全世界的君主。”这话的意思必然是说,上帝这种赐与,要不是给予了亚当以对大地和一切低级的或无理性的生物以所有权,或我们的作者所说的“个人统治权”,因而他就成为君主;或者就是给予了他以包括他的儿女在内的对一切地上生物的支配和统治的权力,所以他就是君主,两种意义必居其一。因为正如塞尔登先生用正确的字句所说的,“亚当成为万物的共同主人,”我们可以很清楚地理解他的意思,他在这里许给亚当的只是所有权,因此,他一个字也没有提到亚当的“君权”。但是我们的作者却说,“因此亚当就成为全世界的君主”,其实

这就是指世界一切人的至高无上的统治者，所以亚当基于这个赐予，必然被树立为这样一个统治者。如果我们的作者的意思不是这样，他很可以非常清楚地说，“因此亚当就成为全世界的所有者。”但是关于这点，我们的作者就要请读者原谅了；因为清楚和明确的讲法，不是在什么地方都有利于他的目的的，读者不要指望他象塞尔登先生或其他作者那样写得毫不含糊。

24. 因此，为反驳我们的作者“亚当是全世界的君主”的学说，我想指出：

第一、根据这个赐予（《创世记》第一章第二十八节），上帝并没有给予亚当以对人类、对他的儿女、对他自己同类任何直接的权力，因此，他并没有基于这种特许而成为统治者或“君主”。

第二、基于这个赐予，上帝给予他的不是他对低级生物的“个人统治权”，而是与一切人类相同的权利，所以他也不能由于这里给予他的所有权而成为“君主”。

25. 第一，如果我们把原文的话加以考察，就可以看出来，这种赐予（《创世记》第一章第二十八节）并没有给予亚当以对人类的权力。因为，一切成文的授予所能给与的东西都不能超出明文所表达的意思，现在就让我们看看原文中哪些字句可以理解为人类或亚当的后裔；我想象，如果有的话，只能是这一句话——“各样走动的生物”，这话在希伯来文为תיח הרמשׂה，即拉丁文的bestiam reptantem，对于这句话，《圣经》本身是最好的解释者。上帝在第五日创造了鱼和鸟，第六天的开头，上帝创造陆地上没有理性的生物，《圣经》对于这事是这样记载的；“让大地生出生物，各从其类，地上的生畜，爬虫、野兽，各从其类；”又说：“上帝创造地上的野兽，各从其

类,牲畜,各从其类,以及一切爬行于地上之物,各从其类。”在这儿,讲到地上兽类的创造时,上帝先用“生物”这一个笼统的名词表示它们全体,其后把它们分作三级:(一)牲畜,即驯服的或可以驯养的动物,因此成为某些特定人们的私有物;(二)חיה,在我们的《圣经》里译为“兽”,希腊文《旧约·圣经》七十人译本则译为“野兽”,这就是现在记载给予亚当以这个主要特许的经文中被译为“生物”的同一个字,当这种赐予重新给予挪亚时,所使用的也同样是这个字,(《创世记》第九章第二节)在那里,同样被译为“兽”;(三)第三级是爬行动物,用 הרמשת 一字来代表,这就是这一段原文中使用并被译为“走动”的字,但在前头的章节里则为“爬行”,希腊文《旧约·圣经》七十人译本在这些地方都一律译为 ἑρπετὰ,即“爬行动物”,由此可见,我们在翻译上帝的赐予时所译的“走动的生物”一词,就是创世的历史中所指的两种陆栖生物——野兽和爬虫,希腊文的《旧约·圣经》七十人译本也作这样理解。

26. 当上帝已经创造出了世上的非理性动物,照着它们的居地分作三类——即“海中的鱼、空中的鸟,”和陆上的生物,又把后者再分为“牲畜、野兽和爬虫,”之后,上帝便考虑到创造人类,以及人类对陆上世界应有的统治权,然后他把这三界的生物合计一下;可是在陆界却除掉了第二级动物或野兽,但是在叙到上帝真个实行他的主意和给人类以这种统治权的地方,《圣经》原文便提到“海中的鱼,空中的鸟,”以及用表示野兽和爬虫的字眼来代表的地上的生物,只不过译为“走动的生物,”并漏掉了牲畜。在上述两处当中,虽然一处省略了表示“野兽”的字样,另一处省略了表示“牲畜”的字样,可是,上帝既在一个地方实行他在另一个地方宣称设计好

了的计划，我们只能理解两个地方是一样的，在这儿所引的一段话中所见到的只是说明业已被创造出来、并在被创造时已被区分为“牲畜”、“野兽”和“爬虫”三个不同等级的陆上的非理性动物在这里实际上是怎样照着预定的设计，置于人类的统治权之下。在这些话中，实在没有一点痕迹，可以拿来牵强附会地表示上帝给予一个人以统治别人之权，亚当统治他的后裔之权。

27. 在《创世记》第九章第二节中记叙上帝重新给予挪亚和他的儿子们以这种特许时，这一类的话又重新出现，上帝给予他们以对“空中的鸟”、“海中的鱼”和“陆上的生物”的统治权，后者是用חיה和הרמש(“野兽和爬虫”)两字来表现的，和前面(《创世记》第一章第二十八节)原文中译为“在地上走动的一切生物”的话一样。这一句话决不能够理解为包括人类，因为这种赐予是给予当时生存着的整个人类，即挪亚和他的儿子们的，而不是给予一部分人，让他们去支配另一部分人的，这一点从紧接着的词句看，便更为明白了，在这个地方，上帝把רמש，“一切走动之物”——即第一章第二十八节用过的词句——给予他们做为食物。由上述的一切，我们可以了然，上帝给亚当的赐予(第一章第二十八节)和他的指定，以及他后来再给挪亚及其儿子们的赐予，这一切所指的和所包含的，不多不少只能是他在第五日和第六日的开头所创造的生物，如在第一章第二十至二十六节里所讲的，即地球上水中和陆地的一切种类的非理性动物，尽管在他们的创造的记载中用来表示它们的一切名词，在后来任何一次赐予中绝没有全用过，有些词在一个地方被省略，有些词则在另一个地方被略去了。因此，我以为毫无疑问，人类是不能够包括在这个赐予之中的，亚当也并没有被给与统治他自

己同族的任何权力。陆上的一切非理性的生物在被创造时，都被列举了出来，称为“地上的兽”、“牲畜和爬虫”；但是那时人类还没有被创造，自然不包括在这些名词之内，所以，不管我们对希伯来文的词句理解得正确与否，这些词句在创世史和紧接着的诸节经文中，都不能够认为是包括人类，尤其是希伯来文的רמש一字，如果一定要在上帝给亚当的赐予中理解为包括人类，那便显然和《创世记》第六章第二十节，第七章十四节、二十一节、二十三节，第八章第十七节和十九节中关于人的说法互相矛盾了。如果按照我们作者的意图，上帝通过给予亚当以对地上一切走动的生物的统治权，使一切人类成为亚当和他的后嗣的奴隶(第一章第二十八节)，那么，我以为罗伯特爵士完全可以把他的君主权力再提高一层，使世人相信君主也可以吃掉他们的臣民，因为上帝曾给予挪亚和他的后嗣(第九章第二节)以取食一切走动之物的充分权力，正如他给与亚当以统治他们的权力一样。在这两个地方，希伯来文的文字完全一样。

28. 我们可以认为大卫对这一段文字中上帝的赐予和君主的权利的理解，不逊于我们的作者对这个地方的见解——博学和贤明的恩斯卫斯这样称呼它——，他在《诗篇》第八篇中不曾找到对君主权力的这种特许。他的话是这样的：“尔把他”——即人类、人类的子孙——“造成比天使低一点，尔派他管理尔手所造的，使万物；就是一切的牛羊，田野的兽，空中的鸟，海中的鱼，凡经行海道的，都服属在他的脚下。”在这些话中，如果有人能找出，除了指全人类对低级生物的统治权外，还含有一个人对于别个人的君主权力的意思，那么在我看来，他可以由于这个难得的发现而够得上充

当罗伯特爵士所说的“外表上的君主”之一了。现在，我希望问题已经非常清楚了，即上帝给亚当以“对一切在地上走动的生物的统治权，”并不就是给他以对他自己的同族的君主权力。关于这一层，在下面我要指出的第二点中，将更充分地表现出来。

29. 第二、不管上帝在这个赐予的话中（《创世记》第一章第二十八节）所给与的是什么，他却不是把其他人排除在外单独地许给亚当，因此，无论亚当由此取得了什么样的统治权，它都不是一种个人统治权，而是一种和其余的人类共有的统治权。这个赐予之不是单独地许给亚当，从原文的字句中即已明确地显现出来，它不是只赐给一个人的，——因为这个赐予是用复数来表示的——上帝祝福“他们”并对“他们”说享有统治权。上帝对亚当和夏娃说，让他们享有统治权；由此我们的作者就说亚当是世界的君主；但是既然这个赐予是许给他们的，即也是对夏娃说的——许多注释者完全合理地认为这句话是在亚当有了妻子以后说的，——那么，如同亚当是世界的君主一样，夏娃不也应该是世界的女王吗？即使有人说夏娃还是服属于亚当，不过我们觉得她之服属于亚当，也不致妨碍她对万物的统治权或所有权，因为，难道我们可以说上帝许给两人以共同的赐予，而只有一个人应当独享其利吗？

30. 但是也许有人说，夏娃是到后来才被创造的。就算是这样，我们的作者从此又得到什么益处呢？经文更为直接地与他相反，说明上帝在这个赐予中，是把世界给予全体的人类，而不是给予亚当个人。原文中“他们”这个字样必然包括人类，因为“他们”不能单指亚当一个人是肯定无疑的。在第二十六节的记叙中，上帝宣布了他要给与这个统治权的意图，显然他的意思是指，他想造

出一种应该对地球上的别种生物享有统治权的生物。原文是这样:“上帝说，让我们摹拟我们的形象和外貌来造人吧，让他们对鱼……享有统治权。”那么,享有统治权的是“他们”了。是谁呢?正是那些形象如上帝的,上帝正要创造的人的族类中的一切个人;因为如果“他们”这个字样单指亚当，而不包括其余同他一道在世上的人们,那就与《圣经》和一切理性都相违反了。而且,如果这节中前一部分的“人”与后一部分的“他们”,不是指同一的东西,那是说不通的。我们只有把那里的“人”象通常一样解释为人类,而把“他们”解释为人类中的一切个人;正是在这段原文中，我们就能找出一个理由来，因为上帝“摹拟他自己的形象和外貌”，创造他(人类),使他成为一种有智力的生物，因而有能力行使统治权。无论上帝的形象表现在什么地方,智力的禀赋当然是它的一部分,并属于全人类所有,因而才使人类有能力享有对低级动物的统治权;所以大卫在上引的《诗篇》第八篇中说:“尔把他造成比天使低一点，尔使他有支配之权。”大卫王在这儿所讲的决不是亚当个人，显然他讲的是人、人的子孙、人的族类。

31. 这个对亚当所说的赐予,乃是对亚当和全人类的赐予,从我们的作者所引用的《诗篇》的证据中,也看得很明白。“《诗篇》作者说,‘上帝把地上的世界给予人类的子孙’,这话表明这个权利是由父亲的身份而来的;”这是上面所引的序言中罗伯特爵士的话;他在这里作出了一种奇怪的推论——即上帝把地上的世界给予人类的子孙,因此,这权利是从父亲的身份而来的。可惜的是，希伯来文的得当用法,在表示人类的时候，用的是人类的子孙,而不是人类的父亲,我们的作者把这权利归属于父亲的身份,确有可能从

字音上受到支持;但是因为上帝把地上的世界给予人类的子孙,就作出结论,是父亲的身份取得这个世界的权利,这是我们的作者的一种特有的论证方法,一个读者定要先有高度的聪明,从与他所用的字的声音和意义的反面去理解,才能够弄清这一点。但是它的意义却是更加艰深,而且距离我们作者的目的更加遥远了。因为他在序言中所写的只是为了要证明亚当是君主这一论点,他的推理是这样:上帝把地上的世界给予人类的子孙,因此,亚当是世界的君主。我敢说没有任何人能作出比这个更加滑稽的、荒谬绝顶到了无可原谅地步的结论来,除非能够证明人类的儿女所指的恰恰就是那个没有父亲的亚当。但是不管我们的作者怎样说法,《圣经》是不会作这种无稽之谈的。

32. 为要维持亚当的这个所有权和个人统治权,我们的作者设法在下一页里推翻那在另一类似的地方(《创世记》第九章第一、二、三节)赐予给挪亚和他的儿子们的共同体,他从两方面来达到这种目的。

第一,在直接违背《圣经》明文的情况下,罗伯特爵士想说服我们,使我们相信,这里授与挪亚的东西,并不是同样地也授与了他的儿子们;他的原话是这样:"至于这个塞尔登先生想要赐给他们的挪亚和他的儿子们之间的共同体,(《创世记》第九章第二节),在《圣经》的原文上没有根据。"如果这不可能作别种解释的简单明确的圣经文字还不能使我们这位自诩完全以《圣经》作为根据的人满足,我们的作者到底想要什么样的根据,真是难于想象。原文说:"上帝祝福挪亚和他的儿子们,并对他们说,"照我们的作者的意思,应是"对他说,""因为"我们的作者说,"纵然在祝福时儿子们和

挪亚一道被提及，但是最好解释为含有从属的意思，或解释为继承的祝福。”对我们的作者说来，最适合他的目的的解释，才是最好的解释；但在别人看来，最与原文句子的浅显结构相一致，而又来源于这个地方的明显意义的解释才是最好的解释；那么，把上帝在他的赐予中自己没有说出这种意思或提及任何这一类限制的话，解释为含有从属的意思或继承的祝福，是不能算做最好的解释的。但是，为什么最好作这样的解释，我们的作者还有别的理由。他用以下的话说道，“这个祝福的确可以实现，如果儿子们在他们的父亲之下或身后，享有一种个人统治权的话，”这就是说，一种明文给予现在的共同权利的赐予——因为原文说，“把它们都交付尔们的手里，”——最好解释为含有从属的意思或继承的意思，因为在从属或继承的情况下可以享有这种权利，这无异说，一个对现在占有的任何东西的赐予，最好都解释为对继占权的赐予；因为一个人也许可以活着在将来享有它。倘若这种赐予真个是许给一个父亲和他的儿子们，而父亲是那样的仁慈，肯让儿子们立即和他共同享有它，那么，在这件事情上的确可以说两种情况没有什么不同，但是如果认为把明文赐予的共同享有的占有权最好解释为将来可以继占的话，那是绝对不正确的。他的一切推理的结果等于是说，上帝没有把世界给予挪亚的儿子们，让他们和他们的父亲共同地享有，因为他们在父亲之下或身后有可能享有它——好一个与《圣经》原文相反的漂亮论证啊！但是，即使是上帝自己说过的话，当他说他自己要做的事情同罗伯特爵士的假说不相符合时，连上帝也一定是不可相信的。

33. 很明显，无论我们的作者怎样把他们排除在外，这段祝福

中罗伯特爵士想要解释为继承的那部分必须认为是许给儿子们，而绝不是许给挪亚自己的。上帝在这次祝福时说；“尔们要生育众多，布满大地”这一段祝福词，从上下文可以看出，与挪亚本人绝无关系，因为我们从来没有读到过他在洪水之后生过孩子，而在下一章计算他的后裔时，也没有提及，于是，这种继承的祝福就必须要等到三百五十年以后才能发生，为要挽救我们作者幻想中的君主制，世界上人类的繁衍也就不得不延迟三百五十年；因为这部分的祝福词也不能够理解为含有从属的意思，除非我们的作者认为，挪亚的儿子们非要得到他们的父亲的许可，才可以和他们的妻子同居。但是，在这一点上，我们的作者在他的一切论著中都是始终如一的，他所关心的只是世界上应有君主，但是对于人民，他却不大注意。他的这种统治办法，决不会是使世界人类繁衍的办法，因为，绝对君主制究竟怎样能有助于实现万能上帝的这个重大和首要的祝福：“尔们要生育众多，布满大地”——其中也包含艺术、科学和生活设施等方面的改进——从现在那些有幸受治于土耳其政府之下的广大富饶的国家的情况，就可以看得出来。如果读者把现在那些地方的人口记载与古代的历史比较一下，就很容易看出，现在那里的人口不及古代的三分之一，在许多地方——即使不是大部分地方——不到三十分之一，也许我还可以说，甚至不到百分之一。但是这点我很快还要再谈。

34. 这个祝词或赐予的其它部分，更为明显，他们必须理解为属于挪亚的儿子们——不但没有从属或继承的意思——而且在程度上是和对挪亚自己同样广泛和平等的。上帝说，“我使一切的兽类都惊恐和畏惧你们。……”除了我们的作者之外，还有没有人

说，没有得到挪亚的许可或非等到他死后，兽类只畏惧挪亚一个人而不畏惧他的子孙呢？接着又说，“我把它们都交付你们的手里”，这句话是不是要象我们的作者所说的那样，被理解为，如果你们的父亲高兴，或者被理解为，要等到以后才把它们交付给你们呢？如果这就是根据《圣经》来论证的话，我不知道还有什么不能用《圣经》来证明的东西，而且我几乎不明白这种论证与虚构和幻想有多大的分别，我也很难看出，比起我们的作者在他的序言中大加指斥的哲学家和诗人们的见解来，它的根据在多大程度上更为确实可靠。

35. 但是我们的作者继续往下证明说“最好理解为含有从属的意思，或解释为继承的祝福，因为（他说）上帝给予亚当的、并基于亚当的赠与、指定或让与而给予他的儿子们的个人统治权是不可能被取消的，把一切东西给予挪亚和他的儿子们共有，也是不大可能的。挪亚是剩下的人类的唯一继承人，为什么竟有人以为上帝会剥夺他生而获有的继承权，并使他在世界一切人中成为与他的儿孙们同等的仅有业主呢？”

36. 我们自己的根据不足的偏见，无论我们怎样称它是可能的，都不能给我们以权利，违反原文的直接而明白的意义去理解《圣经》。我承认亚当的个人统治权在这里被取消是不大可能的事，这是由于它是超过不可能的事，因为我们绝不能证明亚当曾经有过任何这种个人统治权。因为《圣经》上有些相似的地方，最可能使我们知道要怎样去理解才好，所以只要把这里在洪水之后给予挪亚和他的儿子们的祝福词同创世后给予亚当的祝福词（《创世记》第一章第二十八节）一加比较就可以使任何人确信，上帝并没

有给予亚当以这种个人统治权。我承认，在洪水之后，挪亚享有亚当在洪水以前享有的同样称号、同样所有权和统治权是可能的。但是，由于个人统治权与上帝给予挪亚和他的儿子们共同享有的祝福和赐予是不相一致的，我们便有充分的理由来断定亚当没有这种个人统治权，特别是在给他的赐与中没有表示这种意思的话，或者至少是赞成这种意思的话。那么，既然在《圣经》中的一个地方，没有一言加以肯定——更不要说上文已经证明，原文本身证明和它相反——在另一个地方，文字和意义都直接和它相反，在这种情况下，到底怎样才是最好的理解办法，我让读者去判断好了。

37. 但是，我们的作者说："挪亚是人类的唯一继承人，为什么有人竟以为上帝会剥夺他生而获有的继承权呢？"诚然，继承人在英国是指根据英国的法律应享有他的父亲的全部地产的长子而言；但是，上帝在什么地方曾经指定过任何这种"世界的继承人"，上帝又是怎样"剥夺了他生而获有的继承权"，或者如果上帝给了挪亚的儿子们一种权利来使用地上的一部分，以供养他们自己和家庭，这对挪亚会造成什么损害，因为全部世界不仅足供挪亚自己之用而有余，即使儿子们全体使用也还是用之不尽，一方的占有是丝毫也不会妨害另一方的占有或使用的，对以上这些问题，如果我们的作者能够给我们一些指示，那该有多好！

38. 我们的作者也许预料到他这种劝诱别人使他们糊涂起来的伎俩不会有很大的成功，而且无论他怎样说，人们总是容易相信《圣经》上那些浅显明白的话，并按照他们所见到的情况而认为上帝的赐予是对挪亚和他的儿子们一起说的——于是他也做出暗示，似乎对挪亚说的赐予并不包括所有权和统治权，因为制服地上

世界和对生物的统治权在那儿都被省略了，地上世界连一次也没有被提到过。他说，"因此这两处原文是很有差别的。第一次祝福给予亚当以一种对地上世界和一切生物的统治权，第二次祝福则允许挪亚享有利用生物作为食物的自由。在这儿，他对万物的所有权没有变更或缩小，只把他的食粮的范围扩大。"那么，照我们的作者的意思，这儿对挪亚和他的儿子们所讲的一切话，并没有给予他们以统治权或所有权，而只是扩大了食粮的范围——应该说"他们的"食粮的范围，因为上帝说"这一切我都赐给你们"，可是我们的作者把"他们的"，改作"他的"，于是挪亚的儿子们，由于罗伯特爵士的规定，在他们的父亲在世时，一定得过禁食的日子。

39. 除了我们的作者以外，任何一个在给挪亚和他的儿子们的祝福词中，除了粮食范围的扩大以外，什么别的东西也看不见的人，都会被大大地怀疑为是受到了偏见的迷惑。因为，就我们的作者认为是被剔除了的统治权而论，我以为上帝说的"我使一切兽类都必惊恐和畏惧你们"一语就表示了统治权、或者，人类对其它生物的极大优越地位被确定了的意思。因为在这种"惊恐"和畏惧之中，似乎主要存在着给予亚当高于低级动物的权力，无论亚当是怎样一个绝对君主，他也没有为了充饥而去与一只云雀或兔子斗争的胆量，而只有跟兽类一样去吃草本植物，这一点在《创世记》第一章第二节、第九节和第三十节，可以看得很明白。其次，很明显的，在这一次给挪亚和他的儿子们的祝福中，所有权不但是用明白的文字给与的，而且其范围比给予亚当的还大。上帝对挪亚和他的儿子们说"我把它们都交付你们的手里"，这句话，如果说不表示给予所有权——不，占有权，——那就很难找出别的话来表示了。

因为除了说"交付他们的手里"以外，再也没有别的更自然更确实的方式来表示一个人占有一件东西这种情况了。为了表示他们已被给予人类所能有的最大限度的所有权，也即是，对无论什么东西，都有因使用它而消耗它的权利，上帝说："凡活着的动物，都可以作你们的食物"，而这是给予亚当的特许中所没有的。我们的作者把这个称为"利用它们作为食物的自由，它只是食粮范围的扩大，而不是所有权的变更。"除了"使用它们的自由"以外，人类在动物身上还有什么别的所有权，这真是很难理解的。因此，正如我们的作者所说的那样，如果第一次祝福"给予亚当以对生物的统治权"，而对挪亚和他的儿子们的祝福所给予他们的是亚当所没有的"利用它们的自由"，那么，给予他们的定然是拥有全部主权的亚当所缺乏的某种东西——这种东西，人们很可能会把它当作是一种较大的所有权；因为，即便对于野兽，亚当也确乎没有绝对的统治权，而且他对于它们的所有权是很狭小的、有限的，不能象上帝许可别人那样使用它们。如果有一个国家的绝对君主，吩咐我们的作者去"制服这地上世界"，并给予他以对世界生物的统治权，但却不许他从羊群中取走一只小山羊或小绵羊来充饥，那么我猜想他恐怕不会把自己当作是那个地方或在那个地方的畜群的主人或所有者，而会看出一个牧羊人可能具有的支配权和作为一个所有者所享有的完全所有权之间的分别。因此，如果是罗伯特爵士自己的事，我相信他就会认为这里存在着一种变更——不，一种所有权的扩大，并认为挪亚和他的儿子们基于这个赐予不仅得到了给予他们的所有权，而且得到了亚当不曾有的对生物的所有权。因为，以彼此间的关系而论，人类虽然可以被允许对生物的某些部分享有所

有权，但从作为天地的创世者和全世界唯一的主人和所有者的上帝而论，人类对生物的所有权只能是上帝允许过的“利用它们的自由”。所以，正如我们在这个地方所看到的，在洪水以后，人类的所有权可以被变更和扩大，以前不许可的用途现在也许可了。从上述的一切，我以为很显然亚当和挪亚都不享有任何“个人统治权”，也不享有任何不包括他的后裔在内的对生物的所有权，只是当他们相继增长而需要它们并能够利用它们时，他们才享有这种权利。

40. 这样，我们已经考察了我们的作者根据上帝所宣布的祝福词(《创世记》第一章第二十八节）而主张的亚当享有君权的论证。在那里，我以为任何头脑清醒的读者，除了看到把人类在我们这个可居住的地球上的位置提高到其他种类的生物以上而外，不可能发现别的意思。这不过是给予人，即作为代表他的创造者的形象而成为地上主要居民的整个人类以对其他生物的统治权而已。在经文的浅显文字中，这个意思是非常明显的，除了我们的作者之外，没有任何人会认为有必要去证明这些看起来意思完全相反的文字如何给予亚当以对其他人类的绝对君权，或对一切生物的唯一的所有权。我以为在他用来作为基础，把一切下文建筑在其上面的这样一件重要事情上，他除了简单地引用一些显然同他的意思相反的文字以外，还应当做更多的工作。我承认，在这些文字中我看不到有倾向于“亚当的君权或个人统治权”的任何东西，而是恰恰与此相反。我不会叹息自己对此理解的迟钝，因为我看到使徒也和我一样，似乎对于亚当有任何这样的个人统治权一点没有任何概念，他说，“上帝给予我们的一切东西很丰富，供我们享受”，如果一切东西都已交给了君主亚当、以及其他君主们、和他的

子嗣与继承者们，那么，使徒就不能这样说了。总而言之，这段经文不但远远不能证明亚当是唯一的所有者，正好相反它证实了一切东西最初都是人类共有的，这从上帝的这个赐予以及《圣经》的其它地方都可以看出来，建立在个人统治权之上的亚当的主权，既然没有支持它的任何基础，必然是站不住脚的。

41. 但是，归根到底，如果有人一定要这样作，认为由于上帝的这次赐与，亚当已成为全世界的唯一的所有者，那末，这与他的主权有什么关系呢？对于土地的所有权，甚至是对全世界的土地所有权，怎样可以给予一个人以支配别人人身的至高无上的专断权呢？更加荒谬和似是而非的说法是，作为全世界所有者的那个人，对于那些不承认他的主权、不服从他的意志的其余人类，可以随心所愿地不给他们食物，而让他们饿死。如果真是这样的话，倒是一个很好的论据，证明从来没有过这样的所有权，上帝从来没有赐予过任何这样的个人统治权。相反，这种想法倒更要合理一些，既然上帝吩咐人类生育繁衍，他自己就应该给予全体人类以一种利用食物、衣服和其它生活必需品的权利——这些东西的原料上帝已为他们作了那样丰富的供应——而不应该使他们的生存从属于一个人的意志，这个人具有随意毁灭他们全体的权力，而他由于不比别人好些，往后因为贫乏和只靠微薄产业维持生活，更有可能会强迫他们去从事苦役，而不会慷慨地给与他们生活必需品以促进上帝嘱咐人类“生育众多”的重大意图。谁要怀疑这一点，就请他把世界上的绝对君主国考察一下，看看在那里的生活用品和人民大众变成了什么样子。

42. 但是我们知道，上帝从来没有让一个人处于唯别人之命

是听的地位，以致只要别人高兴，可以随意将他饿死。作为一切人类之主和父亲的上帝，没有给予他的任何一个儿女以对世界上的特定一部分东西的这种所有权，倒是给予了他的贫困的兄弟以享受他的剩余财物的权利，以便一旦他的兄弟有急切的需要时，不会遭到不正当的拒绝。所以一个人不能够基于对土地的所有权或财产权而取得对别人生命的正当权力，因为任何有财产的人如果不肯从他的丰富财物中给予他的兄弟以救济，任他饥饿而死，这将永远是一宗罪恶，正如正义给予每个人以享受他的正直勤劳的成果和他的祖先传给他的正当所有物的权利一样，"仁爱"也给予每个人在没有其他办法维持生命的情况下以分取他人丰富财物中的一部分，使其免于极端贫困的权利。一个人如果乘人之危，利用拒绝拿出上帝要求他提供给贫困兄弟的救济的办法，强迫他成为自己的臣属，这种行为之不义，不亚于一个力量较强的人进攻一个弱者，逼他服从，拿着匕首针对他的咽喉，威胁他不当奴隶就是死亡。

43. 纵使有人那样地滥用上帝以其慷慨之手赐予他的祝福，纵使有人残酷不仁达到那样的极点，这一切仍不能证明土地的所有权，即使在这个实例中，能给人以支配别人人身的权力，而只有契约才可以给人以这种权力。因为富裕所有者的威权和穷困乞丐的从属地位，并不是起源于主人的所有权，而是起源于穷人在宁愿做主人的臣仆而不想挨饿的情况下所表示的同意。他象这样对之表示服从的那个人，只能在不超过他在契约中所同意的限度内对他拥有权力，其根据是这样：一个人在物资奇缺时拥有丰富的积储、口袋里有钱、在海上坐着船、能够泅水等等，都可以象作为全世界一切土地的所有者一样，成为支配和统治权的基础，因为这许多

条件中的任何一个条件都足以使我拯救另一个人的生命，而只要我不肯给予他这种救助，他就会死亡。根据这条规则，只要任何东西，能因满足别人保全其生命或保全他视为珍贵之物的需要而成为一个条件，使他不惜以其自由作为代价来进行交换者，便都可以成为主权和所有权的基础。由上述的一切，我们明白，纵使上帝曾给予亚当以个人统治权，这种个人统治权也不能给予他以主权。但是我们已经充分证明：上帝并没有给予他以这种个人统治权。

第五章 论亚当由于夏娃对他的从属而享有主权

44. 我们看到，我们的作者用以作为他的亚当君权说之根据的另一处《圣经》，就是《创世记》第三章第十六节："你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。"作者说："这就是政府的最初授与"，于是他在同页的后面就作出结论说："最高的权力是落在父亲的身份上，并且只限于一种形式的政府，这就是君主制。"不论前提怎样，结论总是这一个；只要在任何经文上一提及"治理"，"绝对君主制"便马上基于神权而建立起来了。任何人只要细心看看我们的作者根据这句话所作的推理，并且除了其他一些问题之外，考察一下他在那里加进去的"亚当的支派和后裔"，这句话，就会发现要了解他的意思是相当困难的；但是，我们目前暂且不管他的特别的写作方法，先来考察一下手头的经文罢。这些话是上帝对女人的诅咒，因为她是最先又最急进地违反意旨的。如果我们想

想上帝在这里对我们最初的始祖说话的场合，考虑一下他正是对他们俩违反意志的行为宣布判词和表示愤怒，我们就不能假想上帝是在这个时候给与亚当以特权和特许，授与他以尊严和威权，提高他到享有统治权和君主权的地位；因为夏娃作为诱惑的一方和共同犯规者，虽然被置于亚当之下，而亚当因为她受到较大的处罚，偶然地取得了比她优越的地位；但是他在原罪"堕落"中也一样有份，从下面的经文中可以看出他也是被贬低了的；那么，很难想象上帝竟会在同一个时候使他成为全人类的普遍君主，又是终身的劳动者。把他赶出乐园去"耕种土地"，而同时又赐给他以王位和属于绝对权威的一切特权与舒适生活，有这样的事吗？

45. 所以这不是亚当可以希冀从他被激怒了的创造主那里得到任何恩宠和任何特权授与的时候。即使象我们的作者所说的那样，这就是"政府的最初的授与"，而亚当成为了罗伯特爵士所希望那样的君主，很显然，上帝也不过只是让他成为一个很可怜的君主，其可怜的程度，使我们的作者自己也不会把这样的君位看作是甚么大的特权。上帝命他去做工来养活自己，似乎还只是把一把锄头交给他手里，让他去制服土地，而不是交给他一个王笏去治理地上的居民。上帝对他说："你必汗流满面才得糊口。"也许有人会回答说，这是不可避免的，因为那时他还没有臣民，还没有人替他做工；但是后来；他活了九百多岁之后，他应该有不少人可以由他命令来替他做工了。然而上帝说："不然，除了你的妻以外没有别人帮助你，而且你一天活在世上，你一天要靠自己的劳动生活。""你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的，你本是尘土，仍要归于尘土。"也许又会有人替我们

的作者来答复说，这些话不是对亚当个人说的，而是把他当作一切人类的代表而对他说的，这是上帝由于原罪堕落而对人类的诅咒。

46. 我相信上帝讲话跟人类不同，因为他所讲的更富于真理，更为确实；但是，当他乐于对人类说话的时候，我以为他不会破坏人类惯用的语言规则，用与人类不一样的方法说话。当他屈身对他们讲话的时候，他如果这样讲法，倒不会使他降低到人们低微的理解能力，而是因为他所讲的话人们不能理解，才达不到他的目的。但是，如果为了支持我们作者的学说的需要而作的《圣经》解释一定要被当作正确的来接受；我们便不得不认为上帝是这样子讲话的，因为依照语言的通常规则，如果他在这儿用单数对亚当说的话，一定要当作是对全人类说的，他用复数说的话（《创世记》第一章第二十六和第二十八节），一定要当作是对亚当一个人说的，而不包括其他一切人，而他对挪亚和他的儿子们一起说的，又一定要当作是只对挪亚一个人说的，（《创世记》第九章），那么要理解上帝的话就很困难了。

47. 还有一点要注意的，这里所引用的《创世记》第三章第十六节的这些话，即我们的作者称之为“政府的最初的授与”的这些话，并不是对亚当说的，那些话里面的确也不曾许给亚当任何授与，而只是对夏娃的一种责罚。如果我们依照这些话的原意把它们理解为专对夏娃说的话，或通过她作为代表对一切其他女人说的话，那么它们至多也只与女性有关，其所包含的意思也不外是女人们通常应对丈夫的服从，但是或者由于她自己的条件，或者由于和她丈夫所订契约的关系使她可以免去这种服从，那就不

能说这里存在着什么勉强妇女要接受这种压制的法律，如同若有办法避免生育儿女的痛苦，也没有什么法律规定她非受这种痛苦不可，这也是上面所说的对她的同一诅咒中的一部分。原文全节是这样的，“又对女人说，我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚，你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。”我以为除了我们的作者之外，谁要在这些话中找出许给“亚当以君主制政府”的授与，是不容易的，因为这话既不是对亚当说的，也不是说到他的。我料想也不会有什么人因为这些话而认为女性好象受了一项法律的拘束应当服从这话中所包含的诅咒一样，她们就有义务不得去进行避免苦楚的努力了。有没有人说，如果夏娃或任何妇女在分娩时没有感受到象上帝在这里恫吓她的那样多的苦楚，就是犯罪呢？又有没有人说，假如我们的女王玛利或伊丽莎白和她们的任何一个臣民结婚，根据这段《圣经》，她们在政治上就应从属于他，或者他因此就对她享有“君主的统治权”呢？据我看上帝在这段经文中并没有给予亚当以对夏娃的威权，也没有给予男子以对其妻的威权，而只是预言女人可能遭受的命运，即依照上帝的意旨他想要作出规定，使她必须服从她的丈夫，正如人类的法律和各国的习惯一般规定的那样，我认为世间这种规定是具有一种自然的基础的。

48. 比如当上帝说及雅各和以扫时，谓“将来大的要服事小的”（《创世记》第二十五章第二十三节）没有人以为上帝这话是使雅各成为以扫的统治者，而只是预言将来事实上要发生的事而已！

但是，如果这里对夏娃所讲的话，定要当作是一条束缚她和

一切其他女人，使之从属的法律的话，这种从属也不是别的而只是每个妻子对于她的丈夫应有的从属，假如把这个就当作是“政府的最初的授与”和“君权的基础”，那么，世界上有多少丈夫就应该有多少君主了。因此，如果说这话给予了亚当以任何权力的话，它只能是一种婚姻上的权力，而不能是政治权力——在家庭中丈夫作为财物和土地的所有者而具有的处理有关私人事务的权力，以及在一切有关他们的共同的事务上，丈夫的意志优于他的妻子的意志；但不是对妻子有生杀之权的政治权力，对其他的人就更谈不到了。

49．以上是我所确信的看法。如果我们的作者要把原文这句话当作是一种“授与，政府的最初授与”，而且是政治性质的政府的话，他就应该提出更加有力的论证来证明它，而不只是简单地说“你必恋慕你的丈夫”这句话就是一种法律，根据这条法律夏娃和由她生出的一切人都应当从属于亚当和他的继承人的绝对君权之下。“你必恋慕你的丈夫”一语的意义十分含糊不清，《圣经》注释者们对它的解释互不一致，不能拿它当作可信的根据，在一件如此重要并涉及全面的问题上更不能如此。但是，依照我们的作者的写作方法，只要一旦把原文提出，他即不加思索，断定原文的意义是象他所想的那样；不管是在正文中或是在页边上，只要一出现“治理”或“臣民”这些字，它马上就成了表示臣民对其君主的义务之词，关系也改变了；虽然上帝说的是“丈夫”，罗伯特爵士却要把它说成是“君主”。虽然《圣经》没有说过一个字，我们的作者也没有拿出一个字来证明，但是亚当却立刻对于夏娃有了“绝对的君权”，而且不独是对于夏娃，甚至对“由她生出的一切人”，也都

有了这种权力。亚当无论如何都必须是一个绝对君主，从该章末尾直到第一章都是这样说法。鉴于原文中既未提到“君主”，也未提到“人民”，除了夏娃作为妻子对她的丈夫的从属外，一点也没有谈到“绝对的”或“君主的”权力，因此，在没有提出任何理由来证明我的简单看法，即这段经文并没有给予亚当以我们的作者所假设的那种“绝对君主权”的情况下，我让我的读者自己去考虑，我的这种简单说法是否已经足够拆穿他以简单的断语所肯定的那种权力。纵然有的人想对我们的作者所提出的绝大部分根据作简短而充分的解答，而且单纯的否认就满可以把他驳倒了，他也会用这种办法来对付我们的作者；对于没有证据的断定，不举出理由加以否定，就已是充分的答复了：因此如果我也不说甚么，只是否认根据《圣经》原文，上帝自己已把“最高权力”授与和建立在父亲的身份上，规定了这种权力为君权，并将其赐给了亚当本人和他的继承人，而这些显然都是我们的作者从同一页书中的这些话里做出的结论，如果我请求任何一个头脑清醒的读者把原文读读，并考虑一下，这话是对谁和在甚么场合说的，他一定会觉得诧异，如果不是作者因具有超人的能力，从不能指给别人看的地方自己发现出来的，他怎样从那里找出绝对君权来呢。这样，我们已把我能记起的、我们的作者据以证明“亚当的主权”，那种“最高地位”的两处《圣经》原文全部加以考察了，他说这种权力之“应当给亚当无限制地行使，并应大到任由他的意志决定，是上帝的意旨”，(见《创世记》第一章第二十八节，第三章第十六节)其实这两处原文的一处，是只指低级动物对人类的隶属，另一处则指妻子对丈夫应有的从属，这两个地方比起政治社会中臣民对于统治

者的从属来，都相差甚远。

第六章　论亚当由于父亲的身份而享有主权

50. 现在还有一个论点要说，然后，我认为我就已经把我们的作者用以证明亚当的主权的一切证据提供给你们了，这一个论点就是假设做父亲的由于是儿女们的父亲，就具有一种统治其儿女的自然权利。我们的作者很喜欢这个“父亲身份”的权利，差不多每一页都提到它，而且特别地说：“不光是亚当，连以后的先祖们，基于父亲身份的权利具有对他们的儿女的主权”。在同一页上又说“这种儿女的服从是一切君权的渊源”等等。他既然那样屡屡提及这点，使我们认为这就是他取得名望的主要基础，我们满可以期待他会举出明确的理由来，因为他把这当作为达到他的“凡是人一生出来，就很不自由，他一出生便成为生他的父亲的属下”这一目的的必要论点而肯定了下来。那么，既然只有亚当是唯一为神所创造的人，而以后一切人都是生出来的，所以没有一个人是生而自由的，如果我们问，亚当怎样获得对他的儿女的这种权力，他在这里就回答说，这是因为他生了他们出来，他又说，“亚当的这个自然统治权”还可以用格老秀斯自己的话证明，格老秀斯教导说：“生育使父母获得对子女的权力”。的确，生育的行为既然使一个人成为一个父亲，他的作为父亲对儿女的权利，自然不能从父亲的身份以外产生。

51. 格老秀斯在这个地方没有告诉我们这个父母对于他们的儿女的权力范围有多大，但是我们的作者对这一点却是经常说得很明白的，他向我们断定它是“最高权力”，象绝对君主对于他们的奴隶所享有的权力那样，是生杀予夺的绝对权力。如果有人问他，生一个孩子怎样和为什么会给予父亲这样一种对于孩子的绝对权力，他就得不到任何答复。我们只应相信他在这里说的话，和在其他几处说的话那样，自然法则和政府宪法的建立与取消都必须视他的话而定。假如他是一个绝对的君主，这种说法也许很合适；因为“根据意志的理由”在那里是可以容许的。但这只是为绝对君主制辩护的一种拙劣的方法，罗伯特爵士光是空口讲讲，很难把绝对君主制建立起来；一个奴隶的毫无根据的意见没有足以取消全人类的自由和幸福那样大的分量；虽然一切人不是象我所想的那样，生来就是平等的，但我确信，一切奴隶生来是平等的，于是我就可以在毫不妄自尊大的情况下以我个人的意见来反对他的意见，并对我的关于生育儿女并不会使儿女们成为父亲的奴隶，而会使全人类都有自由的说法充满自信，犹如我们的作者肯定相反的论断，认为生育儿女使全人类成为奴隶一样。不过，这一论点既是主张君权神授者的全部学说的基础，那么为了尽量做到公平对待，在我们的作者没有举出任何理由的情况下，就让我们来听听别人是怎样说的吧。

52. 我所听到的别人用来证明父亲因生育儿女而获得对他们的绝对权力的论证，是这样的：“儿女的生命和存在是从父亲来的，所以父亲享有对于他们的儿女的生命的权利”，这是唯一可能作出的论证，因为，一个人对从来不是他的，也不是由他给与的，

而是得之于别人的慷慨赐与，因而权利属于他人的东西，当然没有理由提出权利要求。我的回答是，首先，凡是给别人东西的人不一定因此就总有取回这东西的权利，第二，那些说父亲是给予他的儿女们以生命的人们让君权思想弄昏了头脑，以致忘记了他们不应该忘记的一个事实，即上帝是“生命的创造者和授与者”；我们只有依靠上帝才能生活、行动和生存。一个连自己的生命是由甚么构成的都不知道的人，怎样可以认为他给予别人以生命呢？哲学家们虽经过孜孜不倦的研究，也对此感到茫然不解，解剖学家们在毕生从事解剖并研究人类的身体之后，也承认他们对于人类身体的许多部分的构造与用处，以及整个说来生命是怎样起作用的这些问题一无所知。那么，难道粗鲁的庄稼人或更愚昧的纨袴子弟倒会构造或制成象人这样一副奇妙的机器、然后给之以生命和意识吗？能否有人这样说，他造成了他的孩子的生命所必须的各个部分呢？或者他能否自己认为他虽给予生命，却不知道甚么主体适于接受生命，也不知道那些动作或器官对于接受或保持生命是必不可缺的呢？

53. 所谓把生命赋予不存在的东西，就是指让一个有生之物把它的各部分形成起来，使之适合于它们的用途，并在把它们装配停当之后，将一个活的灵魂放入其中。能够这样做的人也许真的可以有某些借口来毁灭他自己的手艺品。但是，有没有人竟然大胆和妄自尊大到这样的程度，认为自己可以做万能的主——只有万能的主最先和继续创造活的灵魂——的不可思议的工作呢？只有上帝才能吹动生命的气息。如果有人以为自己就是这样一个良工，那么，请他把他所造的孩子身体上的各部分数一数，告诉

我它们的用处和功能，有生命和有理性的灵魂是在甚么时候开始进入这个奇怪的构造之中的，感觉是从甚么时候开始的，以及他所制成的这部机器是怎样进行思想和推理的。如果真是他所制造的话，在它坏了的时候，就请他去修理，或者至少要请他指出毛病是在甚么地方；《诗篇》的作者说（《诗篇》第九十四章第九节）"造眼睛的难道自己看不见吗"？看看这些人的虚荣心吧！单是一部分的构造已经足以使我们深信上帝是一个智力无边的创造者，因此，和他精工制造的手艺品一样，他显然有理由享受《圣经》上通常给与上帝的一种称呼，"我们的创造者上帝，我们的创造主"。因此，纵然我们的作者为了夸张他的"父亲的身份"起见，乐意说"即使上帝自己对人类行使的权力也是基于父亲的身份的权利"，但是这种父亲的身份却是完全与人间父母的一切权限格格不入的；因为上帝之所以为主，在于他的确是我们一切人的创造者，而所有的父母却不能以儿女的创造者自居。

54. 但是，假令人类有创造自己的儿女的技巧和力量，那也不是一件十分简单的手艺，以致可以设想他们能够不经过设计就被造出来。当生儿育女的时候，在一千个父亲中，有那一个除了满足他当时欲望外还有什么更长远的思想呢？上帝以他的无限智慧，把强烈的性交欲望安置到人类的体质之中，以此来绵延人的族类，而人类这样做时却大都并没有这项意图，而且生育儿女还往往是与生育者的愿望相违反的。诚然，愿意并计划要有儿女的人们只是儿女的存在的偶因，他们在设计和希望儿女时，对于儿女的创造所做的事情一点也不多于希腊神话中雕卡力昂和他的妻子向后抛掷石子来创造人类所费的力气。

55. 可是，即使承认父母创造了他们的儿女，给了他们以生命和存在，因此，就有了绝对的权力；这也只能给父亲以与母亲共同支配儿女的权力；因为，任何人也不能否认，母亲长期间在自己的身体中以自己的血肉来养育孩子　她纵然不取得更大的权利，至少不能否认她与父亲有同样的权利。孩子在母亲怀里成形，从她的身上取得躯体的物质和生命根源；很难想象，当父亲一经完成他的那份生育行为之后，理性的灵魂就会立刻进入那个尚未成形的胚胎之内。如果我们一定要设想孩子有些东西是从父母来的，那么，可以肯定，它的大部分是从母亲来的。无论如何，对于儿女的生育，不能否认母亲与父亲有同样的功劳，所以父亲的绝对权力是不会从儿女的生育这件事来的。我们的作者确是有另外一种想法。因为他说："我们知道上帝在创造人类时就给了男人以对女人的主权，因为男人在生育中是较高贵的和主要的参与者"。我不记得我的《圣经》上有这样的话。当有人把这个地方——即是说上帝"在创造人类时"给了男人以对女人的主权，其理由是因为"他是在生育中较高贵的和主要的参与者"——指给我看时，我将会有充分的时间来考虑和给与答复。可是我们的作者把自己的幻想对我们说出来，当作是确凿的神圣的真理，这已经不是什么新鲜事情，尽管他所说的和上帝的启示之间常常有天渊之别，因为上帝在《圣经》中说："生他的是他的父亲和他的母亲"。

56. 有些人认为人类"遗弃或售卖"自己儿女的实践是他们对儿女的权力的证明，这些人与罗伯特爵士同样是绝妙的辩论家，他们只是把人性可能作出的最可耻的行动和最伤天害理的谋杀拿

出来作为他们的意见的根据。连狮子洞里和豺狼窝中都没有这样残忍的事。这些在荒野上居住的野兽服从着上帝和自然，对自己的后代慈爱关切。它们为了保存幼儿而去猎夺，警戒，争斗，甚至忍受饥饿，在幼儿不能自立以前，绝不离开或舍弃它们。难道唯独人类有特权比最犷野不驯的动物还要反乎自然地从事活动吗？上帝不是用死刑这样严厉的刑罚禁止我们，即使在被欺侮时也不得伤害一个人——一个陌生的人——的性命吗？上帝是否许可我们把那些交给我们照料并要求我们依照“自然”和理性的命令以及上帝启示中的训诫予以保存的人们，加以毁灭呢？上帝在创世的过程中特别注意繁衍某几种生物，使每一个体为这个目的而竭力地行动，以致它们有时竟不顾自己的利益，好象竟然忘记了“自然”教导万物的一般原则——自我保存的原则，而保存它们的幼儿却成了它们的最强有力的原则，胜过它们特有的天性。所以当幼儿需要保护的时候，我们看到懦怯者变得勇敢，强暴和野蛮者变得仁慈，贪婪者变得温柔和宽大。

57. 但是，如果曾经出现过的事例，都可以当成是理应如此的通则，那么，历史将会向我们的作者提供一些这种“绝对的父权”的最高最完整的例子；他很可以把秘鲁人养育孩子，为了把他们养肥了来吃的故事指给我们看。这个故事是如此的特别，我不能不把原作者的话引出来，他说“在有些地方，他们（秘鲁的印卡人）那样酷嗜人肉，他们没有耐性等到完全断气，就吮吸将死的人的伤口中流出的血。他们有公开的人肉屠宰场，他们疯狂到了那样的程度，以致他们自己跟从战争中俘来的女人所生的儿女，也不能幸免，他们把从战争所获得的俘虏作妾，将跟他们生出来的儿

女小心地养育，到了十三岁左右，就把他们屠杀来吃，当母亲们已过了生育年龄，不会再替他们生产肉食的时候，她们也用同样的方法对待她们。”——见加西拉索·德·拉·维加著《秘鲁印卡族历史》卷一第十二页。

58. 理性把一个人提高到差不多与天使相等的地位，当一个人抛开了他的理性时，他的杂乱的心灵可以使他堕落到比野兽还要远为残暴。人类的思想比恒河的沙还多，比海洋还要宽阔，假使没有理性这个在航行中指示方向的唯一的星辰和罗盘来引导，幻想和情感定会将他带入许许多多奇怪的路途。想象总是不停地活动着，产生出形形色色的思想来，当理性被抛到一边时，人的意志便随时可以做出种种无法无天的事情来。在这种情况下，最走极端的人就会被众人视为最适宜于领导的人，并且一定会得到最多的附随者。由愚昧或狡黠开始的事情一旦成了风尚，习惯就使它神圣化，违背或怀疑它，就要被人目为大胆或疯狂。一个以公平无私的态度来考察世事的人，将会看出世界上一些国家中有那么多的宗教、政府和习俗就是以这种方式成立和继续下来的，因此他也就不会对于盛行在人世间的这些习俗予以重视，倒是有理由认为那些因顺从自然而生存得很好的非理性的和没有教养的栖居者所在的山林，比起那些在他人的榜样影响之下逾越常轨而自称文明和有理性的人们所居住的都市和宫殿来，更适合于作为我们行为与生活的典范。

59. 那么，就算象罗伯特爵士所说的那样，“在古时”人们“时常”“出卖和阉割他们的孩子”。就算他们遗弃儿女；如果你喜欢的话，还可以进一步说——因为这是更大的权力呵！——他们

生育儿女为的是把他们育肥之后做餐食吃的。如果这些例子就证明有这样做的一种权利的话，我们可以利用同样的论证，证明奸淫、乱伦，和鸡奸都是合理的，因为无论古今，都同样有这样的实例。我以为罪恶的主要严重性在于他们妨碍了“自然”的重要意图；“自然”要求在高度完善的情况下使人类滋生和种族繁衍，而在保障婚姻关系下的家庭界限则又是达到以上要求的必需条件。

60. 为要证实父亲的这种天赋威权，我们的作者从《圣经》里上帝的明白训诫中提出来一个蹩脚论证；他说：“为确证王权是自然权利，我们看到在十诫中训诫人们服从君王的条律是用‘孝敬你的父亲’一语来表达的；虽然有许多人认为，只有抽象意义上的政府才是上帝的命令，但除了父权之外，他们却拿不出任何东西来证明《圣经》中的任何这种命令；因此，我们看到在十诫中上帝用‘孝敬你的父亲’一语来教人服从长上，这样，不独是政府的权威和权利，而且连统治权的形式和享有这个权力的人，全是上帝的规定了。最初的父亲所享有的不仅是单纯的权力，而且是君主的权力，因为他是直接来自上帝的父亲。”在别处几个地方，我们的作者为了同样的目的引用了同样的条律，并且使用了同样的方法——即把“和母亲”三字视作不足为凭的经文而经常把它们删去。这真是我们作者的独特天才作出的伟大论证，他的主张的正确性，要求拥护这种主张的人具有足以歪曲上帝训诫中的神圣规则，使其适合于他现在需要的那样一种达到炽热程度的热情。这种办法对于那些不是因为真理是理性和神所提供的，才加以接受，而是为了不同于真理的目的，去支持某些教义和派别的人们不是不常用的，这样做了之后，他们就决心不管怎样地为它们辩护，

任意歪曲作家们的原话和意义，来适合他们的目的，正象普罗库斯特对他的客人所做的那样，为了使他们能最适合于自己心目中所要的尺寸而去其顶尖或加以拉长，结果这些论证往往就象那些被这样处理过的人一样，变为畸形无用。

61. 因为，如果我们的作者不加窜改地将这一诫条照上帝的原话引出来，把"母亲"同父亲连接起来，每一个读者都会看到，这话是直接与他的主张相反的，它不但不足以确立"父亲的君主权力"，而且把母亲与父亲放在相同的地位上，其所训诫的都是对父亲和母亲双方的应尽之责，因为这已是《圣经》的老话，"孝敬你的父亲和你的母亲"(《出埃及记》第二十章)；"打父母的必要把他治死"(同上第二十一章第十五节)；"凡咒骂父母的总要治死他"，《利未记》第二十章第九节和我们的救主都复述了这句话(《马太福音》第十五章第四节)；"你们各人都当敬畏你的母亲和父亲"(《利未记》第十九章第三节)；"人若有顽梗悖逆的儿子不听从父母的话，他们虽惩治他，他仍不听从。父母就要抓住他……对长老说，我们这儿子顽梗悖逆不听从我们的话"(《申命记》第二十一章第十八至二十一节)；"轻慢父母的，必受咒诅"(同上第二十八章第十六节)；"我儿，要谨守你父亲的诫命，不可离弃你母亲的法则"，这是梭罗门的话，他不是一个对自己作为一个父亲或君主应拥有什么权力一无所知的人，但他在所写的《箴言》中从头到尾对儿女的全部教训总是把父亲和母亲相提并论，"凡是对他的父亲说，'你生出什么？'或对母亲说'你养出什么？'的人都受灾殃"。(《以赛亚书》第十一章第五节、第十节)"他们在主里轻慢父母"(《以西结书》第二十八章第二节)；"若再有人说预言，生他的父母

必对他说，你不得存活，因为你托耶和华的名假说预言，生他的父母在他说预言的时候要将他刺透”(《撒迦利亚书》第十三章第三节)。这里，拥有权力的不只父亲一人，而是父亲和母亲一起同享，而在这个地方，所指的还是生杀之权。《旧约》的规条是如此的，在《新约》中，关于他们的儿女对他们的服从，他们也同样是连接在一起的（《以弗所人书》第六章第一节)。这规条就是“你们作儿女的要听从你们的父母”，我不记得我在哪里曾读到过“你们作儿女的要听从你们的父亲”而不提母亲。《圣经》在说到儿女的孝顺时，也把“母亲”同父亲连结起来，如果《圣经》原文中有哪一个地方说儿女单对“父亲”一人孝敬或服从的话，自诩为一切都以《圣经》为根据的罗伯特爵士是不会把它漏掉的。而且，《圣经》不独使“父亲和母亲”对于其所生的儿女享有同等的威权，在某些地方甚至还忽略了通常被认为应属于父亲的优先地位，先提“母亲”然后才提“父亲”，例如《利未记》第十九章第三节。《圣经全书》既常把父亲和母亲联在一起，我们因此可以断言他们从自己的儿女那里应受到的孝敬，是一种平等的、属于他们两人的共同权利，既不能由一人完全独占，也不能有一个人被排除。

62. 那么，人们对我们的作者怎样从第五诫中推论出一切权力最初都在父亲身上会感到不可思议。他又怎样会以为“孝敬你的父亲”和你的母亲这一诫命所规定与确立的乃是政府的君主权呢？如果十诫所规定的儿女应尽的孝敬，不问其内容如何，只是“父亲”的仅有权利，因为如我们的作者所说，父亲“在生育中是较高贵的和主要的参与者，因而享有对女人的主权”，那么，上帝为甚么在后来老是把“母亲”与他相提并论，分享这种孝敬呢？父

亲能否基于他的这种主权取消他的孩子对他"母亲"的"孝敬"呢？《圣经》没有把这种特许给与犹太人，但是夫妻之间往往会发生破裂，甚至达到离婚和分居的程度；我认为没有人会说一个孩子可以对他的母亲不孝敬，或象《圣经》说的那样，"轻慢她"，纵令他的父亲命令他这样做，正如母亲不能免除她的孩子对他的父亲的"孝敬"一样。因此很显然，上帝这一诫命没有给予父亲以主权和最高地位。

63. 我同意我们作者的说法，享有这种"孝敬"的资格是由自然赋与父母的，是一种基于他们曾生育儿女而归他们享有的权利，上帝在许多次明白的宣告中，确认了他们享有这种权利。我也同意我们的作者的这一条规则，"象父亲（我想添上'和母亲'的字样，因为上帝是把父母联结在一起的，不要有人把他们分开）的权力这样一种来源于上帝或自然的赐予和授与物，人类较低级的权力不能加以限制，也不能制定同它们抵触的任何法律"。那么，根据上帝的这种条律，母亲既然享有她的儿女的孝敬的权利，而不受她的丈夫的意志的约束，因此，我们看到"父亲的绝对君权"既不能以此作为根据，也不能与此相容。如果一个父亲以外的人对于父亲的从属地位享有与他同样的权力，并具有同样的资格，那么他所享有的权力就远远不是"君主的"，和我们的作者所主张的那种绝对性也相差很远了。所以，连我们的作者自己也不能不这样说，"他不知道有什么人的儿女怎样可以不服从他们的双亲"，所谓"双亲"，用普通的话来讲，我认为是同时指"母亲"和父亲，如果"双亲"一词在这里单指父亲，那就是我破题儿第一遭知道有这样的用法了，采取这样的用字法，人们便可以什么话都能说了。

64. 依照我们的作者的学说，父亲由于对于他的儿女享有绝对管辖权，因而对于他们所生的，也享有同样的权力，如果父亲享有这种权力这一点是真实的话，那么这个推论是不错的，但是我想要问问我们的作者，祖父基于他的主权，能否取消他的孙子根据第五诫对于他的父亲应尽的孝敬；如果祖父"基于父亲身份的权利"享有唯一的最高权力，而"孝敬你的父亲"一语是规定对于君主的服从，那么，祖父的确可以免除孙子对于他的父亲的孝敬。然而，依照常识他显然是不能这样做的，所以"孝敬你的父亲和母亲"一语，显然不能意味对于一个最高权力的绝对服从，而是另有所指。因此，父母基于自然并为第五诫所确认归他们享有的权利，不可能是我们的作者想从那里推论出来的那种政治统治权，因为这种权力在一切公民社会中是最高的，它可以取消任何臣民对于任何一个其他臣民的任何政治上的服从。但是，有甚么统治者的法律能给一个孩子以自由，可以不"孝敬他的父亲和母亲"呢？这是一个永恒的条律，纯然关于父母和儿女间的关系，其中绝不含有统治者的权力，也不从属于它。

65. 我们的作者说，"上帝给予了父亲以把对于他的儿女的权力割让给别人的权利或自由"。我怀疑他能否全部"割让"受儿女"孝敬"的权力。但是不管怎样，我确信他对于同一权力不能既"割让"又保留。因此，如果统治者的主权，象我们的作者所说的那样，"只是作为一个最高无上的父亲所享有的威权"，而统治者享有这种父权的全部，——如果"父亲的身份"是一切威权的源泉的话，统治者必然享有这样的权力——那就不可避免地会出现，他的臣民即使是父亲，也不能享有对于他们的儿女的权力，不能享有受他

们孝敬的权利，因为全部东西在别人手中，一部分仍留归自己是不可能的事情。所以根据我们的作者自己的学说，“孝敬你的父亲和母亲”一语不可能理解为政治上的隶属或服从，因为无论在«旧约»和«新约»中，告诫儿女们“孝敬和服从他们的双亲”的条律，都是对那些其父母也在这种政府之下并且在政治社会中同他们一起充当臣民的儿女们而说的，这样，照着我们的作者的意思去命令他们“孝敬和服从他们的双亲”，就意味着命令他们去作那些不享有这种权利的人们的臣民，因为这种享有臣民服从的权利已被全部赋与别人了；所以这种说法，不独不是叫人服从，反而由于是在不存在权力的地方树立权力而引起骚乱分裂；因此，如果“孝敬你的父亲和母亲”这一诫命是指政治上的支配，它便直接推翻我们作者的君权。为甚么呢？因为这既然是每一个孩子对他的父亲应尽的义务，甚至在社会中也是如此，那么，每一个父亲就必然享有政治的支配权，这样一来，有多少父亲，就会有多少统治者。除此以外，母亲也有这种权力，这就破坏了单一的最高君主的统治权。但是，如果“孝敬你的父亲和母亲”一语所指的是与政治权力完全无关的别的什么意思——事实上必然是这样——那就不是我们作者的事情，对他的目的也毫无用处了。

66. 我们的作者说：“教人服从君主的规条是用‘孝敬你的父亲’一语来表达的，就好象一切权力本来都在于父亲身上一样。”但我说，这规条也表达在“孝敬你的母亲”一语中，就好象一切的权力本来都在于母亲身上一样。我请求读者考虑这一方的论证是否和那一方的论证一样有道理——在«新约»和«旧约»中劝诫子女孝敬服从的地方，“父亲”和“母亲”都是相提并论的。其次，我们的

作者告诉我们说,"'孝敬你的父亲'这一诫命授与治理之权并使政府的形式成为君主政体"。对于这话，我的回答是，如果"孝敬你的父亲"一语是指对官长的政治权力的服从，它便不涉及到我们对我们的生父应尽的责任，因为依照我们的作者的学说，我们的生父已因权力全部归于君主被剥夺了一切权力，这样，他们与他们的儿女同样都是臣下和奴隶，纵然是生父，也没有享受那含有政治隶属意味的"孝敬和服从"的权利。如果按照我们救主的解释(见《马太福音》第十五章第四节及上述其他一切地方),"孝敬你的父亲和母亲"是指我们对我们的生身父母应尽的责任，很显然这是对的,可是这样它便与政治服从无关,而只是对那些既没有享受统治权的资格，又没有象官长支配臣民那样的政治权力的人们应尽的一种义务,因为具有父亲的身份的个人,与最高官长享有的服从权是两种格格不入的东西,因此,这一诫命必然是涉及我们的生身的父亲的个人，必然是指我们对生父应尽的职责，而不同于我们对官长的服从,这种服从是极端专制的君主权也不能解除的。究竟这种职责是什么，我们在应讲到它时再加以考察。

67. 我们的作者假设亚当有"绝对无限的统治权",因此,人类从来都是一生下来就是"奴隶"，绝没有任何自由的权利，他提出来的看起来好象是可以作为他的假设之论证的一切东西，我们终于全部考察过了。但是,如果上帝的创造,只给予了人类以一种存在，而不是把亚当"造成""他的后裔的君主,"如果亚当(《创世记》第一章第二十八节)不是被确立为人类的主人,也没有被赋与一种除了对他的儿女外的"个人的支配权"，而只是被给予了凡是人类子孙都共同享有的支配土地和下级动物的权利和权力，如果上帝

(《创世记》第三章第十六节)也没有给予亚当以支配他的妻子和儿女的政治权力，而只是作为一种惩罚，使夏娃服从于亚当，或者只是在有关家庭共同事务的处理上对女性的从属地位作了预言，但不曾因此而给予作为丈夫的亚当以必然属于行政官长的生杀予夺之权；如果父亲们不能因生育儿女而取得对他们的这样的支配权；如果“孝敬你的父亲和母亲”这一诫命也没有授与这种权力，而只是责成人子对双亲同样地应尽责任，不论他们是否臣民都是一样，并且对母亲也与对父亲一样；如果上述诸点都是对的——在我想来，根据上面所说的论证，这是十分清楚的——那么，不管我们的作者怎样坚决地加以否认，人类确实具有一种“天赋的自由”。这是因为一切具有同样的共同天性、能力和力量的人从本性上说都是生而平等的，都应该享受共同的权利和特权，除非能把作为万物之主，并永受祝福的上帝用明白语言所表达出来的选任提供出来，用以显示某一个特定个人的优越性，要不然就应拿出一个人对一个上级表示服从而自己作出的许诺。这一点如此明显，就连我们的作者自己也承认：“王权的有力拥护者约翰·黑沃德爵士(Sir John Heyward)、布莱克伍德(Blackwood)和巴克利(Barclay)三人也不能否认，而异口同声地承认人类天赋的自由和平等，”认为这是无可怀疑的真理。我们的作者所提出的任何论据，都远不能证明他的伟大主张——“亚当是绝对的君主”，因此“人类不是生而自由的”、——甚至他自己的论据也打了他自己的嘴巴，所以，用他自己的论证方法来说，“最初的谬误原则一旦失败，这个绝对权力和专制制度的庞大机构也就随之坍塌了”，至于对他在如此谬误和脆弱的基础上建立的一切理论，也就没有更多的必要

给与答复了。

68. 但是，为省去他人的麻烦，在有需要的时候，他又不惜用他自己的矛盾来显示自己主张的弱点。亚当的绝对和唯一的支配权是他无处不说到和一直拿来做根据的论点，可是他又告诉我们说，"亚当既是他的儿子的君主，因此他的儿子们对他们自己的儿子也有支配力和权威。"这样，照我们的作者的计算法，亚当的父亲身份所享有的无限和不可分割的统治权，只能维持很短的时间，只存在于第一代；当他一有了孙儿，罗伯特爵士便说不通了。他说，亚当作为他的儿子们的父亲，"对于他们拥有绝对无限的王权，由此，对于他们所生的，以至世世代代都有支配权，"可是他的儿子们——即该隐和塞特——同时对于他们的儿女也享有父权，因此，他们同时既是"绝对的主"又是"臣下"和"奴隶"，亚当作为"他一族的祖父"拥有一切权力，然而他的儿子们作为父亲也有一份权力。亚当因为生育了他们，对他们和他们的后裔，具有绝对权力，但是他们根据同一资格，对他们自己的子孙也有绝对的权力。我们的作者说，"不然"，亚当的儿子们在他之下有权力支配他们自己的子孙，但仍须从属于最初的父母亲。"这种区分听起来很好听，可惜却没有什么意义，与我们的作者的话也不协调。我满可以承认，假定亚当对他的后裔有"绝对的权力"，他的任何一个子女都可以从他那里得到对于其余全体或一部分人的一种委托的，因而也是"从属的"权力。但是，那却不可能是我们的作者在这儿所说的那种权力。这种权力不是一种由授与或委托而来的权力，而是他认为一个父亲对儿子们应有的自然的父权，因为第一，他说，"亚当既是他的儿子们的主宰，所以他的儿子们，在亚当之下，

对于他们自己的儿子们，也有支配权”。那么，他们依照同样的方式，也根据与亚当同一的资格——即是依据生育儿女的资格，父的身份——同样也是他们自己的儿子们的主宰，第二，很明显我们的作者的意思是指父亲们的自然权力，因为他把这种权力限制为只“对他们自己的儿子们”；而一种委托的权力是没有这种只对他们自己子女的限制的，除了对自己的儿女们以外，它还可以支配别人；第三，如果它真的是一种委托的权利，它一定会见之于《圣经》，但在《圣经》上没有证据可以证实亚当的儿子们除了自然的父权外，对于他们自己的儿子，还有任何别的权力。

69. 可是，他在这里的意思只是指父权，而不是指其他权力，从他在后头紧跟着推论出来的话中是毫无疑问的。他说，“那么，我不晓得亚当的儿子们，或任何人的儿子们，怎样可以免去对他们的父母的从属”，由此可见，我们的作者在这里所说的一方面的“权力”和另一方面的“从属”，只是父子之间那种“自然的权力”和“从属”；因为每一个人的子女应当忠于的权力，不可能是别种权力，而我们的作者也常断言这种权力是绝对的和无限的。我们的作者说，亚当对于他的后裔享有父母对于他们的儿子应有的自然“权力”；我们的作者又说，这种父亲支配儿子们的权力，当他在世时他的儿女们对他们自己的儿女们也具有。于是，亚当根据父亲的自然权利，对他的一切后裔，都拥有绝对无限的权力，而在同时，他的儿子们根据同一的权利，对于自己的后裔也有绝对无限的权力。于是这里就同时存在着两个绝对无限的权力，我倒愿意看到有人能把它们协调起来，或使之合于常识，至于他插入“从属”的字眼来做但书，只能使他的话变得更不合理。让一种“绝对的，无

限的”甚至是“不可限制的权力”,去从属于另一个权力，显然是矛盾到无以复加的事情。“亚当是绝对的君主,具有父亲身份的无限权力,支配他的一切后裔。”那么，他的一切后裔，都绝对是他的臣民,正象我们的作者所说的那样,是“他的奴隶”。“儿子们和孙子们同样处于这种从属和奴隶的状态之中”,可是我们的作者又说,“亚当的儿子们对他们自己的儿子们享有父权（绝对的、无限的权力)”,用浅显的英语来说,这就是,他们在同一政府中,同时既是奴隶,又是绝对的君主,一部分臣民根据父亲身份的自然权利对另一部分人享有绝对无限的权力。

70. 如果有人站在我们的作者一边，认为他在这里所说的意思是，本身从属于自己父母的绝对权力之下的人们，对于自己的儿子们仍然保有一些权力，我承认，他这样说法比较接近于真理，但是他这样作不会对我们的作者有任何帮助，因为我们的作者凡是在说到父权的地方,总是指绝对无限的权力,除非他自己对这种权力加以限制,并指出它所能达到的限度,不然我们不能设想他会另外有任何其他的理解。他在这儿所说的是指广泛的父权，由下面紧接着的话中可以看得很明白：他说,“儿子们的从属是一切王权的根源”。那么,他在上面说的“每一个人对他的父亲的从属”,因而也是亚当的孙子们对他们的父亲们的“从属”，这些都是作为一切“王权”——照我们作者的话,是绝对的,不可限制的权——根源的从属。这样,亚当的儿子们对自己的儿子们就享有“王权”,而他们同时又是他们的父亲的臣民,与自己的儿子们同样是臣民大众。但是,让他喜欢怎样解释,就怎样解释吧，显然，他让“亚当的儿子们同其他一切父亲们对自己的儿子们享有父权一样享有父权”。由

此，下面两种情况之一必然会出现：或是亚当的儿子们在亚当在世时就和其他父亲们一样——用他的术语来说——“根据父亲身份的权力，对于自己的儿子们享有王的权力”；或是“亚当根据父亲身份的权利并不享有王的权力”；因为对于具有父亲权力的那些人来说，父权不是给与他们王权，就是不给予。如果他不给予的话，那么，亚当就不能因父亲的身份而成为统治者，别人也不能如此，这样一来我们作者的全部政治学便立刻寿终正寝了；如果它确实给予王权的话，那么，凡有“父权”的人都有“王权”，于是，按照我们作者的父权制政府论，有多少父亲，就有多少君主。

71. 这样，他确立了甚么样的君主制，让他和他的信徒们自己去考虑吧。君主们当然有很大的理由感谢他的这种新政治学，因为这种政治学在每一个国家里有多少父亲就设立多少君主。可是，依照我们的作者的原理来立论，这是不能避免的，谁能因此而谴责我们的作者呢？因为，既然把一种“绝对权利”交给了“根据生育权而来的父亲们”，他很难决定儿子对于自己生下的儿子们所享有的这种权力应当是多大，结果，象他所作的那样，把一切的权力授予亚当，而当亚当在世，他的儿子们已做了父亲的时候，又要让他们享有我们的作者无法加以否认的一部分权力，这就成了一桩非常难办的事情了。这种困难使他在用语上非常模糊，在把他称为父权的这种绝对自然权安置在什么地方的问题上犹豫不决。有时只亚当一个人享有这种权力。

有时：“双亲”都具有这种权力，而“双亲”一词很少是只单指父亲一人的。

有时：父亲在世时的“儿子们”。

有时:“家族的父亲们”。

有时:泛指“父亲们”。

有时:“亚当的嗣子”。

有时:“亚当的后裔”。

有时:“元祖们,挪亚的一切儿子们和孙子们”。

有时:“最年长的双亲”。

有时:一切的王。

有时:一切有最高权力的人。

有时:“最早的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的嗣子”。

有时:一个选王。

有时:治理“国家”的人们,不问其是少数几个人,或是一群人。

有时:能够攫取这种权力的人——一个“篡位者”。

72. 就这样,这个具有一切的权力、威力和治理权的“新的乌有先生”——这个用以指定和确立人民必须服从的君主和君位的“父的身份”——照罗伯特爵士的见解,可以通过任何方式,归任何人所有,结果按照他的政治学他可以把王权给予民主制度,可以使篡夺者成为合法的君王。如果他的政治学竟能做出这样巧妙的奇功的话,我们的作者和他的信徒们靠着他们万能的“父的身份”,便做了大大的贡献,因为这个“父的身份”除了把世界上一切合法的政府推翻、摧毁,并代之以动乱、专制和篡夺以外,是没有任何别的用处的。

第七章　论父权与财产权作为统治权的共同根源

73. 在上面几章，我们已经见到我们作者心目中亚当的君主政治是甚么，他所建立的君主政治是以什么权利为根据的。他着重强调的理论基础——即他认为最足以替将来的君主们引伸出君主专制的那些基础——有两项，那就是“父权”和“财产权”；因此，他提议用来“排除天赋自由说之各种谬误与障碍”的办法就是“维持亚当的自然的和个人的支配权。”依着这一点，他告诉我们说，“统治的根据和原则必然要依靠财产权的起源”。“儿子对他们的父亲的从属是一切王权的根源”；“世界上的一切权力或是从父权派生，或是篡夺父权而来，此外再也找不出任何权力的其他起源。”至于怎样既说“统治的基本根据和原则必然依靠财产权的起源”，又说“除父权之外没有任何权力的根源”而不使自己陷入自相矛盾，我在这里且先不加讨论。很难理解怎样会除了“父权”之外就“没有别的起源”，而又说“统治的根据和原则依靠于财产权的起源”。因为“财产权”与“父权”是远不相同的两回事情，正如领地的主人不同于儿子们的父亲一样。我也看不出这两个论点中有哪一个与我们的作者所说的关于上帝责罚夏娃的话(《创世记》第三章第十六节)“那就是授与治理权的原始的诺言”有什么一致之处。如果那就是治理权的起源的话；治理权的起源——照我们的作者的自白——便既不是来自“财产权”，也不是来自“父权”，于是他引来证明亚当

有支配夏娃之权的这句经文，必然与他所说的"为一切权力之唯一源泉"的"父权"相抵触；因为，如果亚当对于夏娃具有象我们的作者所主张的那样的王权，那它必然是根据别的什么资格，而不是根据生育儿女的资格。

74．但是，我让他自己去解决这些以及其他许多自相矛盾的地方罢，只要稍为留心读他的著作，任何一个读者都可以找出很多这样的矛盾。现在让我们进而考察一下，看看"亚当的自然的和个人的支配权"这两种统治权的起源怎样能互相一致起来，以及怎样用它们来解释和确立后世君主的资格，依照我们作者的规定，这些君主只能从这些源泉中获得他们的权力。那么，让我们假定：亚当因上帝的赐福而成为全部地上世界的主人和唯一的领有者，其权限之广大，如同罗伯特爵士所想望的一样，让我们再假定：亚当凭着父亲的权利，而成为他的儿女们的绝对统治者，拥有无限的最高权力。我试问，在亚当死后，他的"自然的"和"个人的支配权"变成怎样呢？我确信我们的作者会答复说，它们要传之于第二代的子嗣；他在他的著作中有好几处地方就曾这样说过。但是，这个办法可能做不到把他的"自然的"和"个人的支配权"传给同一个人；因为如果我们承认父亲的一切所有权，一切财产都应该传给长子，（这一点还须要一些证据才能确定），于是，长子根据这一个资格，具有父亲的一切"个人的支配权"，但是，父亲的"自然的支配权"，父权，却不能由继承传给他；因为这是一种只凭"生育"儿女才获得的权利，对于不是自己生育的人，任何人都不能够享有这种自然支配权，除非我们假定一个人可以在不满足某种权利据以成立的唯一条件的情况下，对任何东西享有权利。因为，如果一个父亲，别

无其他理由，只是因“生育”儿子一事，对于他的儿子们具有“自然的支配权”，那么，没有生育这些儿子的人，当然不能对于他们享有这种“自然的支配权”，因此，我们的作者说，“凡被生育出来的人，就因为他的出生一事，成为生育他的人的属下”，这话无论对与不对，都必然得出如下的结论，即一个人根据他的出生不能成为不曾生育他的兄长的属下，除非我们能够假定一个人可以根据同一理由而同时处于两个不同的人的“自然的和绝对的支配”之下，或者假定这种说法是有道理的，即一个人只是因为是他父亲所生，所以由于出生应受他的父亲的“自然的支配”，同时，一个人虽不是他的长兄所生，由于出生也要受他的长兄的“自然的支配”。

75. 那么，如果亚当的“个人的支配权”，他对万物的所有权，在他死后，是完全传给他的长子，他的子嗣的话(因为，假如不是这样的话，罗伯特爵士的君主制和“自然支配权”马上就垮台了)，父亲因生儿育女而获得的对子女的支配权，在亚当死后，他的已生育儿女的全体儿子们便根据与他们的父亲取得这种权利的同样资格，立刻平均分配这种统治权，这样，基于“财产权”的统治权同基于“父权”的统治权，便分离了，因为该隐作为子嗣，独自取得了基于“财产权”的统治权，而塞特和其他的儿子们则与他平均分配了基于“父权”的统治权。这是对我们作者的学说所能作的最好的解释，在他安排在亚当身上的两重统治权利中，要不是其中之一全无意义，就是如果两种权利都必须同时成立的话，它们只能起到混淆君主权利，并在他的后代中把政府弄得乱七八糟的作用。因为，他的理论建立在两种统治的权利之上，这两种权利不能一道传袭，他也承认是可以分离的，因为他曾同意“亚当的儿子们根据个人的支

配权，各有不同的领土”，他使人对他的原则永远发生疑问，不知统治权究竟在甚么地方，或者我们究竟应服从谁，“父权”和“财产权”既是两种不同的权利，而在亚当死后，便马上落在不同的人的身上。两种权利中究竟那一种应当让路呢？

76. 关于这点让我们把他自己对我们所作的说明来加以考察。他引用格老秀斯的话告诉我们说：“亚当的儿子们在他未死以前，因为亚当的赏赐，指定，或某种的让渡，借着个人的支配权，已各有自己的权利领域；亚伯得有他的羊群和牧地，该隐得有他的种谷物的田地和挪得的土地，在那儿建立了一座城”。说到这里，当然需要问起，在亚当死后，这两人中究竟谁是统治者。我们的作者回答说是“该隐”。但他是凭着什么条件呢？我们的作者说：“他是元祖们的许多继承人中的一个继承人；这些元祖是同族人们的自然的父母；他们不仅是他们自己的子孙的君主，而且是他们的兄弟们的君主。”然而该隐继承的是甚么？他没有继承全部所有物，没有继承亚当的全部“个人支配权”；因为我们的作者承认，亚伯由他的父亲分得权利，“借着个人的支配权，自己领有做牧地的土地”。那么，亚伯根据“个人的支配权”而获有的东西，就不属于该隐的支配权之内，因为他不能对于已经处于别人支配权下的东西，再具有“个人的支配权”，所以该隐对于他的兄弟的支配权，便随着这个“个人的支配权”而一道消失了。于是便暂时存在着两个统治者，而我们的作者虚构的“父权”资格便归无用，该隐也不是他的兄弟的君主，要不然的话，如果在亚伯有“个人的支配权”的情况下，该隐仍旧保留他对亚伯的统治权；其结果将是，不管我们的作者怎样持相反的意见，“治理权的第一个根据和原理”与财产权便没有任

何关系。诚然,亚伯在他的父亲亚当死去之前就先死了,但是这与论点无关,因为无论是说亚伯也好,塞特也好,或者任何一个不是由该隐所生的亚当的后裔也好,都可以用这一论点来反对罗伯特爵士。

77. 当他说到“挪亚的三个儿子,由他们的父亲把全世界分配给他们”时,他也碰到同样的困难。试问在挪亚死后,我们在三个儿子中哪一个身上发现了“王权的建立”呢?如果三个儿子都有王权——我们的作者似乎是这样说的——那么,王权是基于土地的所有权,是根据“个人的支配权”,而不是基于“父权”或“自然的支配权”了。于是父权为王权的源泉之说便要垮台,那大肆夸张的“父亲身份”也就完全消失了。如果把“王权”传下给作为挪亚的长子和继承人的闪(Shem),那么,我们的作者所说的“挪亚以抽签分配世界给三个儿子”一事,或“他周游地中海十年,将每个儿子应得的土地指定”一事,都是白费气力。而且他把世界分配给三个儿子,是没有什么好处或者是达不到什么目的的,因为挪亚死后不管他生时的诺言怎样,闪都应成为他的兄弟们的君主,那么,挪亚分给含和雅弗以土地的诺言便无甚价值了。要不然,如果这个授与他们以对于分得的土地的“个人支配权”的诺言是有效的话,于是便建立起了两种不同的权力,彼此互不从属,从而带来了他们收集起来用以反对“人民权力”的所有那些困难。关于这点,我想用他自己的话来讲,只把他的“人民”两字改为“财产权”罢了。“地上世界的一切的权利,或是从父权派生,或是由父权的篡夺而得,除此之外,无论什么权利都没有别的起源;因为,如果承认有两种权力,双方不相从属,那么,谁是最高的权力,便发生永远不断的争议,两

个最高的权力是不能协调的。如果父权是最高的，基于个人的支配权的权力便不得不从属和依存于它，反之，如果基于财产权的权力是最高的，父权便不能不屈居其下，没有财产所有者的许可就不能行使，但这事必然会破坏自然的部署和进程。”这是他自己反对两种不同的独立权力的议论，我用他自己的话来说，只把源于财产权的权力代替了“人民的权力”而已。当他在这儿把他自己极力反对两种不同权力的论证答复了之后，我们可以更清楚地看见他怎样能够从“亚当的自然的和个人的支配权”，从并不总是集中在同一个人身上的两种不同资格“父权”和“财产权”中，在任何可以接受的意义上，寻求一切王权的根源。从我们作者的自白中显然可以看出，亚当和挪亚两人死后，继承问题发生的时候，这两种权力便马上分开了。可是我们的作者在他的著作中，常常把它们混在一块，当他觉得它们适合于他的目的时，决不放过利用它们之中任何一个的机会，这种荒谬理论，在下一章里将更加充分地显露出来，在下一章中，我们将对亚当传授统治权给后世君主的方法加以考察。

第八章　论亚当的最高君主统治权的转移

78. 罗伯特爵士提出来作为亚当统治权的那些证据既不很高明，他的关于统治权转移给后世君主之说，其遭遇也不见得好多少，如果他的政治学说是对的话，那么这些后世君主们都必须从亚

当那儿取得他们的权利。他所拟定的转移权利的方法，散见于他的著作中，我将用他自己的话说出来。他在序言中告诉我们说，“亚当既是全世界的君主，他的后裔除得到他的授与或许可，或继承他之外，任何人都没有取得任何东西的权利。”在这句话中，关于亚当所有一切东西的转移，他提出两种方法，这就是“授与”和“继承”，“一切的王都被认作是或将被认作是最初的祖先——他们最初是全人类的生身父母——的逐代最近的继承人”，“无论是有多少人的一个人群，就其本身而论，其中必然有一个人被认为亚当的最近的继承人，而自然具有做其余人们的君主的权利。”在这两处地方，他认为“承袭”是把君权转移于后世君主的唯一的方法。“地上世界的一切权利或是从父权派生出来，或是由篡夺父权得来。”“现在和以往的一切君主是，或曾经是他们的人民的父亲，或是这些父亲的继承人，或是一些篡夺这些父亲的权利的人。”在这句话中，他把“承袭”或“篡夺”当作是君主们获得这种根本权力的仅有的两种方法，然而他又告诉我们说：“这个父的帝国，由于其在本身原是世袭的，所以也可以由特许而让渡，也可以为篡夺者所夺取。”由此可见，承袭、授与、篡夺都可以转移君主的权力。最后，最使人惊叹的，就是他说了这样的话：“君主们以什么方法——或是选举，或是授与，或是继承，或是任何其他的方法——取得他们的权力都无关紧要，因为使他们成为真正的君主的，并不是获得王位的方法，而是以最高权力进行统治的方式。”我认为这句话是对他的关于以亚当的王权作为一切君主获得王权之源泉的全部“假设”和议论的一个充分的答复。如果要使一个人成为“真正的君主”，只须“以最高权力统治，而与他获得权力的方法无关”，那么，他实在可

以省去许多麻烦,不必象他所做的那样,在书中各处,把继承人和承袭大讲特讲地说了那么许多。

79. 借着这种令人注意的方法,我们的作者可以使倭利佛或他随便想到的任何一个人成为“真正的君主”,假使他自己有福气生在马桑尼罗的政府之下,依照他自己的这个原则,他想必忍不住会对马桑尼罗输诚效忠,祝福他“吾王万岁!”因为马桑尼罗在前一天虽还是一个真正的渔夫,然而他以最高权力进行统治的方式使他成为一个“真正的”君主了。再说,假使唐·吉诃德曾教导他的随从者以最高的权力进行统治,我们的作者无疑地会成为桑乔·潘萨所居住的那个岛上一个最忠诚的臣民,而且在这个政府中,他一定获得某些优遇,因为我认为他是第一个这样的政治家,他一方面自称把政府奠定在真正的基础之上并建立了合法的君主王位,同时又告诉全世界说,“凡是以最高的权力统治的人,不问其取得权力的方法怎样,就是一个真正的君主,”用简单的英语说,这即是说,不论用什么方法,谁只要能够取得王权和最高权力,这王权和最高权力就真正地和正当地归他所有。如果这样就成为“一个真正的君主”的话,我真不知道他怎样还会想到有“篡夺者”,以及到什么地方去寻找一个“篡夺者”。

80. 这是一个如此奇怪的学说,以致我惊异万分,连他陷入的许多自相矛盾的地方也匆匆掠过,没有加以适当的考虑,这些矛盾包括他认为亚当的君主“威权”——最高的统治权——有时能够单靠“承袭”,有时兼靠“授予”和“承袭”,有时只靠“承袭”或“篡夺”,有时又同时靠这三种方法,最后,还加上能靠“选举”或“任何其他方法来传给后世的君主和统治者,使他们享有取得臣民的顺服和

从属的资格。这些矛盾是那样的明显，有普通理解力的人只要把我们作者的话读过一遍，就可以发现。我所引用的他的话——本已远比他原来的话更连贯，更语调一致得多——虽则满可以作为理由不必在这种论证上再去下更多的功夫，不过，我既以考察他的学说的主要部分自任，即令已有空前有力的证明，证明亚当曾经是全世界的绝对君主和主人，我还是要略为详细地考察一下，看看"承袭"、"授与"、"篡夺"或"选举"怎样能够按照他的原理在世界上以任何方式建立政府，或怎样能够从亚当的这种王权中取得受人服从的合法地位。

第九章　论从亚当承袭下来的君主制

81. 纵使世界上应当有政府是极其明白的事；纵使所有的人都同意我们作者的意见，认为神的意旨已把政府规定为"君主制"，可是，由于人们不能去服从那些不能命令指挥的人，而幻想中的政府概念，尽管圆满、正确到了无以复加的程度，它也是既不能颁布法律，亦不能为人们的行动订立规章的；因之，要用它在人们中间维持秩序和建立政府以行使政权是行不通的，除非同时教给人们一种方法怎样去认识谁是握有此种权力和行使这种支配他人之权的人。只是谈服从和顺从，而不告诉我们谁是我们应当服从的人，那是没有用处的。因为即使我已完全心悦诚服地相信世界应有统治机构和法规，但是，在有权利取得我的服从的人出现以前，我还

是可以随意行动的。如果没有一种标志使人能认识他，并把具有统治权的他同别人区别开来，那么任何人以至我自己都可以是这样的人了。因此，服从政府虽是每一个人的义务，可是，这种服从所指的只是服从那种有下命令的威权的人的指导和法律，而不是别的，所以，单使一个人相信世界上存在着“王权”，还不足以使一个人成为臣民，而必须有方法去指定和认识这个具有“王权”的人。一个人除非充分了解谁是有权对他行使支配权力的人，否则，他在良心上决不会感到有服从任何一种权力的约束力量。要不然，海盗与合法的君主之间便没有分别；一个强有力的人可以毫不费劲地受人服从，皇冠与王笏将会成为强暴和掠夺的遗产；如果人们不知道谁有权指挥自己，自己有义务应该服从谁的指示，那么人们也就可以随时和幼稚无知地更换他们的统治者，如同他们改换自己的医生一样。因此，为使人民心悦诚服地尽他们的服从的义务，他们不但必须知道在世界上总是有一种权力，而且必须知道是哪一个人具有支配他们的权力。

82. 我们的作者在亚当身上建立一个“君主的绝对权力”的企图有多大的成就，读者从上面说过的话里已可作出判断。但是纵使这个“绝对君主制”象我们作者所希望的那样一清二楚，——我是持相反见解的——除非他同时也证实下述两件事，否则对于世界上现有的人类政府还是没有用处的：

第一，“亚当这种权力”不随他的死亡而终止，而是在他死后便全部转移给其他某一人，直到子孙万代都是如此。

第二，现在世上的君主和统治者是通过一种正当的转移方式取得这种“亚当的权力”的。

83. 如果第一个条件不能成立,"亚当的权力"纵然庞大无比,确实无比,对于现在的政府和社会也丝毫没有意义;我们不能不于亚当的权力之外,为一些国家的政府寻求别的权力根源,否则世界上便根本没有政府。如果后一个条件不能成立的话,这就会摧毁现在的统治者的权威,解除人民对于他们的服从,因为他们跟别人相比,既然没对作为一切权威之唯一源泉的那种权力提不出更多的要求,自然也就没有统治人民的资格。

84. 我们的作者曾在亚当身上虚构一个绝对的统治权,提出几种将它转移与他的后继君主们的方法,但是,他特别强调的是"承袭"的方法,这一点在他的几篇论文中经常都能见到,我在上章又已引过其中的几段,我不用在这儿再复述了。前面已经说过,他把这种统治权建立在一种双重基础之上,即"财产权"与"父权";前者被认为是专对万物的权力,即拥有土地和地上的野兽以及其他低级生物,专供自己个人之用,把其他所有的人都排除在外;后者被认为是他享有的治理和管辖人们,即除他以外所有人类的权力。

85. 这两项权利,既被认为是其他一切人所没有的,则亚当一人必有其特定的理由,作为掌有这两项权利的根据。

我们的作者假定,亚当的"财产权"是来自上帝的直接的"赐与"(《创世记》第一章第二十八节)而"父权"的权利则是从"生育儿女"的行为产生的。就一切种类的承袭而论,如果继承人不继承他的父亲的权利所根据的理由,他就不能继承那以此为根据的权利;例如,亚当根据万能的上帝——万物的主人和所有者——的"授与"和"恩赐",对于万物具有一种所有权;就算这是象我们的作者所说的那样,但是在亚当死后,除非有同样的理由——即上帝的

"赐与"——也赋与了亚当的继承人以这种权利，则他的继承人不能有支配万物的权利，不能对万物取得"所有权"。因为，如果亚当不得到上帝的正式的"赐与"就不能对万物享有所有权和使用权，而这种"赐与"又只是给予亚当个人的，那么，亚当的"继承人"就不能具有承袭它的权利，而在亚当死后，这种权利必然再归还上帝——主人和所有者。因为正式的授与所给予的权利不能超过明文所载，这种权利也只有依据明文所载，才能得以保持，那么，象我们的作者所主张的那样，如果那种"赐与"只是给亚当个人的，他的继承人就不能继承他对万物的所有权，而如果这种权利是授与亚当以外的任何人的，就应当指明这种权利是只传给我们作者心目中的继承人即传给他的儿子们中的一个，而排除其余的儿子在外。

86. 但是，我们不要跟着我们的作者走得离题太远了，事情显然是这样的：上帝既创造人类，便在他身上，如同在其他一切动物身上一样，扎下了一种强烈的自我保存的愿望，也在这世界上准备了适于人类衣食和其他生活必需的东西，俾能照着上帝的旨意，使人类能在地面生存相当的时期，而不要让一件如此奇妙的工艺品由于其自身的大意和必需品的缺乏，在生存不久之后便告死亡——我以为上帝创造了人类和世界之后，这样对人类说过——即是，指示人类通过他的感觉和理性（正如上帝通过扎根在下等动物身上的感觉和本能来达到同一的目的那样）来利用那些可供生存所需的东西，和给予他以"自我保存"的手段，因此我毫不怀疑，在上帝宣布这些话以前，（纵然如果这些话一定要理解为是用文字说出的），或者连这种文字形式的"赐与"都没有的时候，人类根据上帝的旨意和特许就已经有了使用万物的权利。因为上帝既然已亲

自把保存自己生命和存在的欲望(强烈的欲望)，作为一种行动的原则，扎根于人的身上，“作为人类心中的上帝之声的理性”就不能不教导他并且使他相信，按照他所具有的自我保存的自然趋向行事，就是服从他的创造主的旨意，因而对于那些通过他的感觉或理性发现出来足以养生的东西，他就有权利使用，这样说来，人类对于万物的“财产权”是基于他所具有的可以利用那些为他生存所必须，或对他的生存有用处之物的权利。

87. 这就是亚当的“财产权”所依据的理由和基础，基于同一根据，这不但在他死后，而且在他生前，也给予他的一切儿子以同样的权利。因此，亚当的嗣子没有超过他的其他的儿女的特权，使他能够排除他们，不让他们享有利用下等生物来保存自己舒适的生存的同等权利。这种权利就是人类对于万物的“财产权”。这样说来，建立在“财产权”或——象我们的作者所说的那样——建立在“个人的支配权”之上的亚当的统治权便变成空话了。无论哪一个人都根据和亚当一样的权利——即根据一切人都具有的自我照顾和自谋生存的权利——有权支配万物。人类都共同享有这种权利，亚当的儿子们也与他共同享有这种权利。但是，如果一个人已开始把某一种特定的东西作成了自己的财产（他或任何其他的人怎样能够这样做，将在别的地方说明)，对这种东西，这件财产，如果他没有通过正式授与而另外作了其他处理的话，便自然传给他的儿子们，他们有继承和保有它的权利。

88. 这里，有理由问一问，在父母死后儿子们怎样较他人为先地获得承袭父母财产的权利？父母在死时自己实际上既没有把这种权利转移给别人，为什么它不再归还给人类的共同财产呢？也许

可以答复说,公众同意把它给予死者的儿子们。我们知道,公众的做法确是这样处理的;不过我们还不能说这就是人类共同的同意,因为这种同意从来没有人要求过,实际上也从来没有被表示过,但是如果公众的默许已经确立了儿子的承袭权,那么儿子们承袭父亲遗产的权利也只是一种人为的而不是自然的权利;不过在这种做法很普遍的地方,把这种事情看成是自然的,也不无理由。我想,其根据是这样的:上帝扎根在人类心中和镂刻在他的天性上的最根本和最强烈的要求,就是保存自己的要求,这就是每一个人具有支配万物以维持个人生存与供给个人使用的权利的基础。但是,除此以外,上帝又在人类心中扎下了繁殖自己种类和延续后代的强烈的要求,这种要求就给予儿子们以分享父母的"财产权"和承袭他的财产的权利。人类保有财产不单是为了自己,他们的儿子也有享有其财产之一部分的权利,当父母死亡,不能再使用财产,父母与其财产分离的时候,儿子们自己的这种权利便与父母的合并起来,全部财产都归他们所有,这种情况我们称之为继承遗产。与保存自己一样,人们依据同一的义务有责任保存他们自己所生的后代,于是他们的后代便得有享受他们所有的财富的权利。从上帝的法则看来,儿子们具有这种权利是很明显的,而人类确信其子女享有这种权利,从国家的法律看也是很明显的,这两种法律都要求父母供养子女们。

89. 由于自然的过程儿童生来幼弱,不能自己供养自己。上帝既然如此规定了自然的程序,他就亲身给他们这种权利,要父母养育和扶持他们,这权利不仅仅限于能够生存而已,而且包括在父母条件可能达到的范围内享受生活的便利和安适。因此,当他们的

父母离开人世,父母对儿子应有的照顾抚养完全停止时,这种照顾抚养的效果应该尽可能长远地使其延续下去,父母在世时准备好的东西,象自然所要求的那样,应当认为是留给儿子们的。儿子们是父母在自己身后,还有责任必须供应照顾的。即使父母在去世时没有明白宣布,自然的意旨却指定了儿子承袭父母的财产。于是,儿子便有资格,有自然的权利来承袭他们的父亲的财富,这是其余的人所不能妄想的。

90. 要不是因为上帝和自然给予儿子以享受父母养育扶持的权利,并作为一种义务,使父母不得不这样做,那么,说父亲应承袭儿子的财产,并且比他的孙子有优先承袭权,也不无理由。因为儿子的抚养教育要费去祖父很大的一番心血和经验,从公道出发,可以认为应当予以报酬。但是,祖父这样子做,也是服从于自己的父母所服从的同一法则,按照这个法则,他从自己的父母那里获得抚养和教育。而一个人从他的父亲所获得的教养,是用自己对自己的儿女的教养来偿还的。(我的意思是说,除非由于父母目前的需要,要求将财物归还,以便维持他们的生活与生存,就应当采取财产权更换的办法,是多少就偿还多少。因为我们这里说的不是儿子对于父母总是应该有的孝敬、尊崇和感激,而是以金钱来计算的财物与生活用品);不过,这种对儿子的债务也不能完全抵消对父亲所负的责任,而只是基于自然之理使前者比后者优先罢了。因为,一个人对其父亲负了债,在儿子没有后代时,父亲有权承袭儿子的财产,在这种情况下,儿子的权利不能排除父亲的承袭权。因此一个人在有需要时具有享受儿子抚养的权利,而且在他除了给予儿子和孙子的必须供应之外还有余裕时,他也有从儿子方面享

受安乐生活的权利，如果儿子死了没有所出，父亲自然有权来享有他的财物和承袭他的财产（纵然有些国家的民法悖于常理另有其他规定），然后，再由他的其他儿子和后者的所出承袭他的，如果再没儿孙的话，就由他的父亲和父亲的后人承袭，但是，如果连这些也没有的话——即是连亲族也没有的话——我们看到私人的所有就归之于社会，在政治社会内，是落入公共官长之手，而在自然的状态中，这种财产则再一次变为完全公有，任何人都无权承袭它，也没有任何人以不同于其他自然共有物的方式对这些东西具有财产权，关于这点，我将在适当的地方再加以说明。

91．我所以用了较大的篇幅，指出儿子有权承袭父亲的财产的理由，不单是因为从这种理由中，可以明显看出亚当纵有对全地面及其产物的所有权（一种名义上的、无意义的、无用的所有权，因为他有责任拿他来养育和维持他的子孙，这种所有权便只能是如此而已），但他所有的儿子凭着自然的法则和承袭的权利，得有共同享受的资格，并在他死后，取得其财产的所有权，这种所有权不能给他的后裔中任何一个人带来统治其余的人的统治权，这是因为既然每一个人都有承袭他自己那一部分的权利，他们可以共同地享受他们所承袭的财产的全部或一部分，或分而享之，他们觉得怎样最合适就怎样办，但是没有人能够要求承袭全部财产，或任何与之相连的统治权，因为承袭的权利使一切人都有同样的权利，来分有他们的父亲的财产，并没有轻重的差别。我说，我不单是因为这个原故，而对儿子承袭父亲财产的理由那样细致地加以考察，而且也因为他可以更好地说明白“统治权”和“权利”的承袭问题。在有些国家里，他们各自的民法把土地的所有权完全给予长子，权力

的继承也是依照这种习俗而传给人们，有些人就容易为这种现象所迷惑，而认为对“财产”与“权力”两者都同时存在着一种自然或神授的长子继承权，认为对人的“统治权”和对物的所有权乃是从同一的根源发生，也应依照同样的法则承袭下去。

92. 财产权的最初发生是因为一个人有权利来利用低级生物供自己的生存和享受，它是专为财产所有者的福利和独自的利益的，因此，在必要的时候，他甚至可以为了使用它而把他具有所有权的东西加以毁坏，但是，统治权却不一样，它是为了保障个人的权利和财产，以保护其不受他人的暴力或侵犯的方法而设，是以被治者的利益为目的；统治的剑是为着要使“做恶事者恐怖，”借这恐怖逼使人们来遵守社会的明文法律，这种法律是依照自然的法则而制定的，是为公众谋利益的，也就是说，在公共法规所能提供的范围内为社会的各个特定的成员谋利益。这剑不是单为统治者自己的利益而给予他的。

93. 因此，照前面的说明，儿子们由于要倚靠父母养活而有权利承袭父亲的财产。这种财产由于是为他们自身的福利和需要才属于他们所有，所以把财产称为物资(goods)是合适的。依照任何上帝或自然的法则，长子都没有独占这财产的权利或特殊的权利，他的和他的弟兄的权利同样基于他们必须靠父母养育、扶持和过舒适生活的那种权利，舍此以外，别无其他根据。但是政府是为被治者的福利，而不是为统治者独自的利益而设的，(只是因为他们是那个政治团体的一部分，他们才和其余人一起，作为这个团体的一部分和成员而受到政府照管，并依照社会的法律，各尽其职能，为全体谋福利，)因此政府不能凭着与儿子承袭父亲财产同样的权

利来承袭。儿子有权利从他的父亲的财产内取得生活的必需和便利来养活自己，这种权利使他有权为了自己的利益而继承他的父亲的财产，但是这不能使他也有权去继承他的父亲对他人的“统治”。儿子有权向父亲要求的一切是教育和抚养,以及自然所提供来维持生活的东西;但他没有权利向他要求“统治权”或“支配权”。他可以不须有为了他人的福利与需要而赋与他的父亲的“帝国”和“支配权”(如果他的父亲具有这个的话)而生活下去，并从他的父亲那里取得他当然应得的那部分生活品和教育的福利。因此，儿子不能凭着一种完全是基于他自己私人的好处和利益的权利来要求统治权或承袭统治权。

94. 我们必须先要知道别人向他要求承袭权的第一个统治者怎样获得他的威权,一个人根据什么理由获有“最高统治权”、他凭什么资格享有这种权力,然后我们才能知道谁有权继承他,从他那里承袭这种权力。如果最初把一根王笏交给一个人的手上或给他戴上王冕的是人们的同意和许可的话，那么这也必然是指定其传袭和移转的方法，因为使第一个人成为合法“统治者”的权力也必然使第二个人成为合法的统治者，这样它便也给予了王位的继承权。在这种情况下，继承习惯或长子继承权本身都不能成为承袭王位的权利或口实，除非建立政府的形态的人民公意是用这种办法来解决王位继承问题的。所以，我们看见在一些不同的国家里,王冠的承袭是落在不同的人头上,在一个地方根据继承权利做君主的人,在别一个地方可能会成为一个臣民。

95. 如果上帝以他正式的授与和宣告的启示最初给予某人以“统治权”和“支配权”,那么,一个声称有这种权利的人也必须从上

帝那里取得关于他的继承权的正式授予。因为，如果上帝没有规定这种权力传授和移转给别人的途径，那就没有人可以承继最初的统治者的这种权利，他的儿女也没有承袭权，除非上帝——这种制度的创制者——有命令，长子继承制也不能成为要求的根据。例如我们看见扫罗由上帝的直接指定而获得的王位，在他去世以后，他的家族对王位的要求权也就没有了；大卫王根据与扫罗登位同一样的资格——即是上帝的指定——继承他的王位，而排除了扫罗的儿子约拿单和一切继承父权的要求。至于所罗门所以具有继承他的父亲的权利，也定然是基于别的资格，而不是根据长子继承制。弟弟或姊妹之子如果也具有与第一个合法的君主同样的资格，在王位继承上必然享有优先权。在支配权只凭上帝自己的正式指定的情况下，只要上帝有命令，最小的儿子便雅悯和同族中最初拥有这种权利的人一样，也必定要承袭王位。

96. 如果"父权"，"生育儿女"的行为给予一个人以"统治权"和"支配权"，继承和长子继承权就不能给儿子以这种权利；因为不能继承他的父亲的生育儿女这种资格的人，也不能象他的父亲那样，根据父权而有支配自己兄弟之权。不过，关于这点，在后面我还要更多地加以说明。同时，有一点是很明白的，就是，一个政府，不管它最初是被认为建立在"父权"、"人民的公意"或是"上帝自己的正式指定"，哪一种基础之上，其中任何一种都可以取代其他一种而在一个新的基础上开始一个新的政府——我的意思是说，在上述的任何一个基础上开始建立的政府，依据继承的权利，只能够传给那些与其所继承的人具有相同权利的人。基于"社会契约"的权力，只能够传给那依照该契约取得权利的人；基于"儿女生育"的

权利，只有“生育儿女”的人才能享有；基于上帝的正式“授与”或“赐给”的权力，只有这种授与根据继承权利规定授给的人才能享有这种权利。

97. 由上面我所讲的，我以为有一点是很明白的了，即是，利用万物的权利，本来是基于人类具有的维持自己生活和享受生活便利的权利，儿子之具有承袭父母的财产的自然权利，是基于他们具有从他们父母的财产蓄积中取得同样生存与生活物资的权利，而他们的父母在自然慈爱的教导下，把他们作为自己的一部分来抚育他们，这一切全都是为了财产所有者或继承者的利益，不能作为儿子们继承“统治权”与“支配权”的理由，这些权力具有另外的根源和不同的目的；长子继承权也不能作为借口来单独承袭“财产”或“权力”，这在后面适当的地方，我们会看得更清楚。在这里只要说明一件事就够了，这就是说，亚当的“财产权”或“个人的支配权”不能把任何统治权或支配权传给他的嗣子，他的子嗣由于没有承袭他的父亲的一切的所有物的权利，因此不能取得支配他的兄弟们的统治权；所以，纵使亚当由于他的“财产权”而使他具有了任何统治权——实际上并非如此——这统治权也随他的死亡而告终止了。

98. 亚当的统治权——如果因为他是全世界的所有者而对人类有支配权的话——不可能为他的某一个儿子所承袭，而支配其余的儿子，因为他们大家都有分得遗产的权利，每一个儿子都有权取得他的父亲的所有的一部分；因此，亚当根据“父权”而获得的统治权——如果他有这种权的话——也不能传给他的儿子中任何一个，因为，如我们的作者所说，这是一种凭着“生育儿女”而获得的

对其所生者的权利,它不是一种可以继承的权力,因为这是一种导源于并建立在纯属私人性质的行为上的权利，所以由它而来的那种权力也是一样,是不能承袭的。父权既是一种自然的权利,只源于父子的关系，它之不能被承袭正如这种关系本身不能被承袭一样。如果一个人可以承袭父亲支配儿子们的父权的话,那么,他作为继承人，照样可以声称具有承袭丈夫对妻子的夫妇之权。由于丈夫的权力是基于契约,而父亲的权力是基于“儿女的生育”;如果他可以承袭由“生育儿女”而来的权力（除非生育行为也可以成为一个没有生育儿女者获得权力的一种资格，这种权力只能及于生育儿女者本人,而不能及于别人)他便同样可以承袭那由私人性质的婚姻契约而取得的权力了。

99. 这就使人可以有理由问一个问题,亚当既死在夏娃之前,他的嗣子(比方说该隐和塞特）根据承袭亚当的父权的权利，是否对他的母亲夏娃具有统治权呢？因为亚当的父权不过是因生育儿女而取得的一种统治儿女的权利,所以,即便照我们作者的意思来说,承袭亚当的父权的人,除了亚当因生育儿女而取得的统治儿女的权利外,没有其他东西可以承袭；因此，嗣子的君权不会包括夏娃，如果包括夏娃的话，那么这种君权既不过是亚当传袭下来的“父权”，其嗣子必然是因为亚当生育了夏娃而获得统治她的权利的,因为“父权”不是别的,只是与生育儿女有关的事情。

100. 也许我们的作者会说,一个人可以割让他对他的儿子的支配权,凡是由契约可以移转的东西,也可以由承袭而取得。我回答，一个父亲不能割让他对他的儿子的支配权。他也许可以在某种程度上放弃此种权力,但不能加以转让;如果有别人获得这种权

力，那也不是由于父亲的许可，而是由于那人自己的某种行为。例如一个父亲反乎天性，对自己的孩子不加爱护，把他出卖或送给别人，而这个人又抛弃了他；第三个人发现了他，把他当作自己儿子一样的养育、抚爱和照顾。在这种情况下，我认为没有人怀疑，儿子的孝顺和服从应该大部分献给他的义父，或作为一种报酬偿还给义父；如果其他两个人要向他要求什么，那只有他的生身父亲还有权利。他也许已经丧失了包含在"孝敬你的父亲和母亲"这条诫命中的大部分对他应尽的义务，但他没有将任何权利转移给别人之权。购买儿子而不照管他的那个人，凭着他的购买行为和生父的认许，得不到享受儿子孝敬的权利，只有那个凭着自己的权力，对那个垂死的弃儿代尽了父亲的职责和照顾的人，由于父母的抚养之恩，才使自己得到享受相应程度的父权的权利。在考察父权的性质时，这点将更容易为人所接受，关于这一点请读者参阅本书第二卷。

101. 再回到目前的论证，有一点是很明白的：父权只是由"生育儿女"得来（我们的作者把它作为父权的唯一根据），既不能"转移"，也不能"承袭"；没有生育儿女的人不能获得基于"生育"而来的父权，正如一个人没有履行某种权利所依据的唯一条件就不能有某种权利一样。如果有人问，父亲支配他的儿子的权力是根据什么法律的，我可以答道，那无疑是根据"自然"的法则，自然给予他以支配他所生的儿子之权。如果又有人问，我们作者所说的嗣子根据什么法律获得承袭的权利，我以为也可以回答说是根据"自然"的法则；因为我没有看见我们的作者引用《圣经》上的一个字来证明他所说的这种嗣子的权利。那么，"自然"的法则之所以给予

父亲以支配儿子的父权，是因为父亲的确"生育了"儿子，如果同一样的"自然"的法则拿同一样的父权给予嗣子，使他支配并不是他所生育的兄弟们，这样推论的结果，不是父亲没有因生育儿女而获得父权，就是嗣子根本没有这种权利，两者必居其一。否则很难理解"自然"的法则——也即是理性的法则——既因"生育儿女"这个唯一的理由，而给予父亲以支配儿子的父权，怎样又可以不需这个唯一的理由（换句话说，即没有任何理由）而给予长子以支配他的兄弟之权。如果长子依照自然的法则可以承袭这个父权，而不须具有这种权力所根据的唯一的理由，那么，最小的儿子也可以有这种权力，乃至于外人，也和长子与最小的儿子一样可以有这种权力了；因为，既然只有生育儿女的人才有父权，那么，在没有任何一个人具备这种条件的地方，便是一切人都有同等的权利了。我确信，我们的作者拿不出什么根据来，如果有人能提出的话，我们将在下面看看，它是否能站得住脚。

102. 同时，如果说依照自然的法则，一个生育儿女的人有支配他所生的儿女的父权，因此依照自然的法则，没有生育他们的嗣子也有支配他们的父权的话是有理的，那么我们也可以说，依照自然的法则，一个人因为是另一个人的亲属，并且大家都知道与他同一血统，有了承袭此人财产的权利，因此，依照同一自然法则，一个完全不属于他的血统的陌生人也有承袭他的家产之权也同样有理。换一种情况说，假使国家的法律只给予那些保育和抚养自己的孩子的人以支配他们的绝对权力，能有人硬说这种法律给予了那些没有做过这种事的人以对不是他自己的儿子的那些人的绝对权利么？

103. 因此，如果能够说明夫权可以属于不是丈夫的人所有，那么，我相信，我们的作者所说的因生育而取得的父权可以为一个儿子承袭，继承父权的嗣子可以具有支配他的兄弟们的父权，并且依照同一原则也具有夫权，这些便也都可以得到证明。但是，在这点没有得到证明之前，我以为我们可以放心地确信，亚当的父权，这种"父的身分"的统治权——如果真有这样的权力的话——不能传给他的第二代的嗣子，也不能为他所承袭。"父的权力"（如果这个名词对于我们的作者有用的话，我很可以承认它）永不能消失，只要世界一天还有父亲，便一天有父权；但是，所有父亲中没有一个人具有亚当的父权，或从亚当处取得他们的父权，只是各个父亲都根据与亚当享有父权同样的资格而具有各自的父权，即是根据"生育"而不是根据承袭或继承，其情况正如丈夫们的夫权不是由亚当那里承袭而来一样。这样我们就可以看出，正如亚当并不具有那种足以使他对人类拥有"统治权"的"财产权"和"父权"一样，他那建立在这两种资格中任何一种之上的统治权（如果他真的有这种权的话）同样地也不能传给他的嗣子，而必然随其死亡而告终。因此，如上面所证明的，亚当既然不是君主，他那虚构的君位也不是可以传袭的，所以现在世界上的权力不是属于亚当的权力；因为，在"财产权"或"父权"方面，亚当所有的一切，根据我们作者的理由，必然要随其死亡而告终止，而不能以承袭转移给他的后代。在下章中，我们将考察一下，看看亚当是否曾有如我们作者所说的那样的嗣子，来承袭他的权力。

第十章　论亚当的君权的继承者

104. 我们的作者告诉我们说，"任何一群人，无论是大群或小群，纵然是从五湖四海和天涯地角聚拢在一起的，从这群人的本身看来，在这群人中必定有一个人，由于是亚当的嫡嗣，而天生有权利做其余一切人之王，其他一切人都从属于他；一个人生出来不是王就是臣民，这是一条无可否认的真理"。他又说，"如果亚当自己还活着，现在快要死去，也必有一个人——在世界上只有一个人——是他的嫡嗣，这是毫无疑问的。"如果我们的作者喜欢的话，假设这"一群人"全是世间的君主，那么，照我们作者的法则，"他们当中便有一个人天生就有做其余一切人的王之权利，因为他是亚当的嫡嗣。"这真是一个绝妙的办法，它通过设立成百上千的君主资格(如果世界上有那么多君主的话)树立起许多有君主资格并得到他们的臣民服从的人，来和现在统治着的君主相对立。这些人的君主资格，按照我们作者的意见，和现在处于统治地位的君主是同等有效的。倘若"嗣子"的权利有任何效力的话，倘若象我们的作者仿佛要说的那样，这是"上帝的意旨"的话，岂不是一切人，从最高贵的到最卑下的都要做他的臣民吗？那些具有君主称号而不具有做"亚当的嗣子"之权利的人们，能够凭借这个地位向他的臣民要求服从，而不受同一法则的约束自己对别人服从吗？因此，只有两种可能，或者是不能以亚当的嗣子的资格而要求或据有世上的统治权，如果是这样的话，提出这一理由便没有意义，是否是亚当的

嗣子对于取得支配权资格也就全无关系了；或者是象我们的作者所说，亚当的嗣子真的是具有政府与统治权的真正条件，那么，首先要做的事，就是找出亚当的真正嗣子，将他拥立为王，然后世上的一切君王都走来把他们的王冠和王笏奉还给他，因为这些东西跟对于他们的臣民一样，已不属于他们了。

105. 因为，要不是亚当的嗣子自然有权做世间一切人（他们聚在一起便形成"一群人"）之王的权利对于确立一个合法的君主并不是一种必要的权利，因而，没有这种权利也可以有合法的君主，君主、君位和君权都不依靠它；要不就是全世界的君王除一个之外都是不合法的，因而也无权使人服从。要不是亚当的嗣子的地位是保有王位，和有权取得人民服从的依据，这样便只有一个人可以有这资格，其余的人都是臣民，不能向与自己同样是臣民的其他人要求服从，要不就是，这个资格不是君主借以统治和享有要求人民服从之权的依据，这样，即使没有这种资格，君主还是君主，两者必居其一。这种亚当嗣子的自然统治权的梦想，对于取得服从和进行统治都毫无用处；因为如果君主们不是，也不可能是亚当的嗣子，却照样享有统治的权利和要求臣民服从的权利，他们没有这种资格我们也必须服从他们，那么这种资格又有什么用处呢？既然他们没有这种资格，我们就没有服从的义务；因为对于一个无权命令的人，我并没有服从的义务，这样说，我们便不受任何拘束，都是自由的了，除非我们的作者或他的任何代言人能向我们指出亚当的真正的嗣子是谁。倘若亚当的嗣子只有一个，世上便只能有一个合法的君主，在谁是亚当的嗣子还没有解决以前，任何人都不能够心悦诚服地被逼着去服从，因为也许一个不为人所知的年青

一代中的任何人就是亚当的嫡裔，而其余一切人彼此都有同等的地位。倘若亚当的嗣子不止一个，则每一个人都是他的嗣子，每一个人便都有王权；因为，如果两个儿子可以同时是嗣子，那么所有的儿子同样都是嗣子，这样一来，一切人由于是亚当的儿子，或是他的儿子的儿子，便都是嗣子，这两种情况必居其一，嗣子的权利不能介乎这两者之间；因为依据这种说法，或者只有一个人是君主，或者全人类都是君主，无论是那一种情况也好，统治和服从的纽带都会因此而被瓦解。因为，如果一切人都是嗣子，他们对任何人便都没有服从的义务，如果只有一个人是嗣子，在他没有为人所知，和他的地位身分没有确立以前，谁也没有义务，必须对他服从。

第十一章　谁是这个继承人？

106. 从古至今，为患于人类，给人类带来城市破坏、国家人口绝灭以及世界和平被破坏等绝大部分灾祸的最大问题，不在于世界上有没有权力存在，也不在于权力是从什么地方来的，而是谁应当具有权力的问题。由于这个问题的解决，其重要性不亚于君主们的安全，以及君主领地和国家的和平福利，在我们看来，一个政治学的作家在解决这个问题上应该给以很大的注意，并且观点应该非常清楚，因为，如果这一点还有争论的余地，其余一切便没有什么意义了。用极权主义所能带来的一切光辉和诱惑来装点权力而不说明谁应当具有这种权力，结果只会更加刺激人们去发展其自然的野心（这种野心本身，原来就极其容易走向极端）使人们更

加热中于争权夺势,从而为不断的斗争和扰乱埋下永久的祸根,使本属政府的任务和人类社会之目的的和平及安宁倒不可得到了。

107. 我们的作者比平常人更有解决这问题的责任,因为他断言"国家权力的授予是神的规定",这话使权力本身及其转移都成为神圣的;所以便没有任何权力,也没有任何考虑,可以从根据神权被授予了这种权力的人手中将其夺去;也没有任何需要和办法能用别人来代替他。因为,如果"国家权力的授与是神所规定",而亚当的"继承人"就是用这种方式"被授与"以这种权力的人(见前面一章),据我们的作者说,如果任何不是亚当的继承人登上了王位,其亵渎神圣的程度之大,犹如在犹太人当中,一个不是亚伦的后裔的人当了'祭司'一样。理由是这样的:"不独"祭司的职权"一般是出自神的规定,而且,它的指定"只能为亚伦一族及其后裔所专有这条规定,就使得这职位不能为亚伦的子孙以外的任何人所享受或行使,所以,亚伦的后裔的继承,人们都慎重地遵守,因为这个原故,人们都能确切地知道谁是具有充任祭司资格的人。

108. 现在,让我们看看,我们的作者为了使我们知道谁是这个"根据神的规定具有充当全人类君主之权的继承人"到底下了多大的功夫。我们看到的关于他们的第一次叙述是这样说的:"子孙的这种从属既是一切王权的源泉,出自上帝自己的意旨,所以国家的权力不独一般出自神的规定,而且它特定地指定授与最年长的两亲"。象这样重大的事情应该用明白的话来说,以便尽量减少可疑或意义模棱两可之处;我以为如果言语能够清楚明确地表达一种概念的话,则亲缘或血统上不同程度的亲疏等一类名词就是可用的言语之一。因此,我们本来希望我们的作者在这儿应该用

一种较为明白易懂的词句，好教我们更易于知道，谁是"神所规定被授与国家权力"的人；至少，他也应该告诉我们他所说的"最年长的两亲"是什么意思；因为，我相信，如果已经把土地授与或赏赐给他，和他族中的"最年长的两亲"，恐怕他也会以为有必要请人把这名词给他解释一下，而且他也很难知道这土地在他身后应属于什么人。

109. 在恰当的语言中——在这类性质的论文中，恰当的语言是当然必要的——所谓"最年长的两亲"不是指最年长的有儿女的男人和女人，便是指最早有儿女的男人和女人，那么，我们的作者的论断即是说，在世的时间最长或生儿育女最早的父母"根据神的规定"有握有"国家权力"之权；如果这话有甚么悖谬，我们的作者应负其责；如果他的意思与我的解释不同，那也应当归咎于他没有把话说清楚。我确信，"两亲"一词，决不能单指男性的嗣续，而"最年长的两亲"也决不能指一个婴孩——不过，如其能只有一个，他有时可能就是真正的继承人。然而虽有"神的规定的授与"，我们仍然对于国家权力应归属何人，感到茫然，就好象完全没有过这种授与一样，或者好象我们的作者什么也没有说过一样。"最年长的两亲"一语，使我们对于谁是依据神的规定而应具有国家权力一事，比起那些从来没有听到过亚当的嗣子或继承（这个词，我们的作者说得满篇都是）一类话的人，更加糊涂。他的著作的主要内容虽是教人要服从那些有被人服从的权利的人，而这种权利，据他说，是世代承袭的，但是，哪些人是应有这种世袭权力的人这一点，就好比是政治学中的"炼金术者的点金石"那样可望而不可即，任何人从他的著作中都发现不出来。

110. 当他自己想要说什么的时候，象罗伯特爵士这样一个伟大的文体大师，说了这种意义含糊的话，决不能归咎于他缺乏语言知识，因此我恐怕由于他体会到用神的规定来决定继承的规则是多么困难，或者体会到即使肯定了这种传袭的规则，对于达到他的目的，或是在有助于搞清楚与肯定君主地位上只能起多么小的作用，所以宁肯满足于使用暧昧和笼统的名词，叫人听起来不那么刺耳，使人们乐于接受，而不愿提出任何关于亚当的这种"父权"传袭的明确规则，让人们在心理上对于传给何人感到满足，并且知道那些是有权利掌握王权，因而取得他们的服从的人。

111. 否则，罗伯特爵士既然那样强调"传袭"、"亚当的继承人"、"下一代的继承人"或"真正的继承人"等名词，他怎么可能竟然从不告诉我们"继承人"是什么意义，也不指出认定谁是"下一代的"或"真正的继承人"的方法呢？我不记得他在什么地方曾把这个问题明白地处理过，而是在碰到这问题时，只很当心地，又很犹豫地接触它一下；他这样作是非常必要的，否则，一切建立在他的那些原则上的政府和服从都没有意义；那个无比完善的"父权"对任何人也都没有用处了；所以，我们的作者告诉我们说，"不仅是权力的一般结构，甚至连它之只限定于一种类型——即君主制——以及决定它须归于亚当这一特定的个人及其后裔——这是上帝的三道法令。不论是夏娃还是她的子孙都不能限制亚当的权力，也不能把别人与亚当联在一起，凡给予亚当的权利，是先给予他个人，然后由他转给他的后裔。"在这个地方，我们的作者又告诉我们"神的意旨"限制亚当的君权传给谁呢？作者说"传给亚当的世系和后裔"，这真是一种特别的限制，对整个人类的限制。假如我们

的作者能在人类之中找出一个不属于亚当的"世系"或"后裔"的人来，这个人或许可以告诉他，谁是亚当的下一代继承人，但是，就我们说来，我对于这种把亚当的帝国限制于他的一"系"或"后裔"的办法怎样能够帮助我们找得到"一个继承人"是感到失望的。我们作者的这种"限制"诚然可以为那些想在兽类中去找寻"继承者"的人节省一些劳苦——如果其中有任何这样的继承者的话——但是这对于在人类中发现"一个下一代继承人"却不会有什么贡献。固然，告诉我们说，亚当的世系和后裔应有王权，是一个解决亚当王权传袭问题的简易方法，用浅易的英语来说，也就是任何人都可以有这种权力，因为，活着的人，哪一个不具有亚当的"世系"或"后裔"的身份，只要这身份存在着，它就属于我们作者所说的由上帝意旨规定的限制范围之内。不错，他告诉我们说"这种继承人不独是自己的子孙之主，而且是自己的兄弟们之主，"由这句话，以及由后面的一些话（这点我们很快就要加以考察）他似乎暗示，最长的儿子就是继承者，但是，照我所知，他并没有在任何一个地方直截了当地这样讲出来，不过根据他在后头所举的该隐和雅各的例子，我们可以把这一点认为是他关于继承人的意见，即是说，如果有许多儿子的话，最长的儿子具有充当嗣子的权利。不过我们已经说明了，长子继承制是不能够给予任何父权资格的，我们也不难承认，父亲可以有某种支配儿子权力的天赋权利；但是如果说长兄具有支配其兄弟们的权利，则仍有待于证明。就我所知，上帝或"自然"从没有在任何地方给予长子以这种统治权，理性也不能在一群兄弟中找出这种天然的优越性。摩西的法律规定给长子两倍的财产和物品，但是，在任何地方我们都未发现他天生地或根据上帝的

规定享有优越地位或支配权。我们的作者所举的例子，不过是长子享有国家权力和支配权资格的一些微弱的证据，更确切地说，他们倒是说明了相反的情况。

112. 在前头引过的一段话中还有下面这些话："因此，我们见到上帝曾对该隐这样说及他的兄弟亚伯：'他必恋慕你，你却要制服他'。"对于这话，我可以这样解答：第一，上帝对该隐说的这些话，有许多注释家很有理由地从与我们作者所用的意思非常不同的方面去理解；第二，无论这话是怎样的意思，都不能理解为该隐以长兄的身分对于亚伯享有天赋的支配权，因为这句话是以"倘若你做得好"为条件的，并且是对该隐个人说的，所以不管这话所指的是什么，都要看该隐的行为而定，而不是根据于他的天赋权利，因此，这话决不可能是一般地确定长子支配权。因为在未说这话以前，照我们的作者的自白，亚伯本来"根据个人的支配权有他自己的土地"，如果"依据神的规定"，该隐以继承人的头衔应当承袭他父亲的一切支配权，亚伯就不能具有"个人的支配权"，而不对嗣子的权利构成侵害；第三，如果上帝是有心拿这话作为长子继承权的特许状，和一般地许予长兄们以根据继承权而取得支配权的诺言，那么，我们可以料想，这必然包括他的所有的兄弟们，因为我们很可以假定，在那时人类已由亚当繁衍起来，这些儿子也已长大成人，而且所生育的儿子比该隐和亚伯还多，而亚伯在《圣经》中只不过提一提就过去了，原来的词句，依照任何正确的结构，都是很难适用到亚伯身上的；第四，把那样关系重大的学说建立在《圣经》中。如此可疑和含糊的文句上，未免过分了，因为这文句尽可以作别的意义很不相同的解释，甚至还更加妥当一些，所以只能把它当

做一种拙劣的证据，其可疑的程度与要用它来证明的事情不相上下，尤其是在《圣经》上或理性上都找不出别的什么赞助或支持这种说法的东西。

113. 我们的作者跟着又说："因此，当雅各买了他的哥哥名分,以撒就对他这样祝福道:"愿你作你的众弟兄的主,你母亲的众儿子向你跪拜",我想这是我们的作者提出来证明支配权基于长子的名分的又一例证,而且是一个很值得赞赏的例证；因为，一个替君主的自然权力辩护,而反对一切契约说的人,拿出来做为证据的一个例子,其中所说的一切权利，照他自己的论述，却完全是基于契约,并把帝位决定给予幼弟，除非买卖不算契约，否则他的这种推理方法，不能不说是异于寻常的。因为我们的作者明明告诉我们说:"当雅各买了他的哥哥以扫的长子名分"。但是,我们姑且置此不论,来考察一下史实本身，看看我们的著者怎样应用它，我们便发现他有以下的错误:

第一,我们的作者报道这事时,就象在雅各买了"长子名分"之后,以撒马上就祝福他似的,因为他说"当雅各买了……","以撒向他祝福",但是圣经上说的却显然不是这样,因为在两件事之间,有一段时间的距离,如果从这故事的情节顺序来看,时间的距离还一定不短。以撒在基拉耳居留的整个时期,他与亚比米勒王的交涉,(《创世记》第二十六章都在此期中，那时利百加以撒之妻)还很美丽,因此也还年青；但是当以撒向雅各祝福时，以撒已衰老了。并且以扫也曾埋怨雅各(《创世记》第二十七章第三十六节)，说他曾"两次"欺骗了他;"他从前夺了我长子的名分",以扫说"你看,他现在又夺了我的福分"，这些话，我以为是表明时间的距离和两件不

同的行为。

第二,我们的作者的另一个错误,就是他认为以撒之给予雅各以"福分"和命他做"他的弟兄之主",是因为他有"长子名分";我们的作者拿出这个例子来证明凡是有"长子名分"的人,因此就有做"他的弟兄们之主"的权利;但是,《圣经》原文也很明显地告诉我们说,以撒绝没有想及雅各曾买了长子名分,因为,当他对雅各祝福时,他不当他是雅各,而仍当他是以扫;以扫也不以为"长子名分"和"福分"之间有这样的关联;因为他说:"他欺骗了我两次;他从前夺了我长子的名分,你看,他现在又夺了我的福分";如果"做他的兄弟们之主"的"福分"是属于"长子的名分",以扫不应该埋怨,说是第二桩是欺骗,因为雅各所得的,不过是以扫在出卖自己的"长子名分"给他时所卖出的罢了。因此,很明显,支配权——如果上述的话是指此而言的话——并没有被理解为属于"长子名分"。

114. 在那些先祖的时代里,支配权不是指继承人的权利,而仅是指较大部分的财产,这从《创世记》二十一章第十节上看是很明白的;撒拉(亚伯拉罕的妻子)以以撒为嗣子,对阿伯拉罕说,"你把这使女和他的儿子赶出去,因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业",这句话的意思不过是说,使女的儿子在他父亲死后不可以有承受父亲产业的同等权利,而应该现在就分得他的份儿,到别处去。所以,我们便看见这样的话(《创世记》第二十五章第五至六节):"亚伯拉罕将一切都给了以撒。亚伯拉罕只把财物的一部分送给他庶出的众子,趁着自己还在世的时候,打发他们离开他的儿子以撒。"这即是说,亚伯拉罕把财物的一部分分给他的所有其余的儿子们并打发他们离开,他所保留的财物却是他

的产业的最大部分,由他的继承人以撒在他死后承受;但是以撒不曾因为做了继承人而有"做他的兄弟们的主"的权利,如果他有这种权利的话,为什么撒拉想要用赶走他的办法,来夺去他的一个臣民和奴隶呢?

115. 那么,象平常的法律所规定那样,"长子名分"的特权,不过是双份财产,所以,我们看见,在摩西以前的先祖时代——我们的作者常自夸是从这个时代得出他的模式的——绝没有人知道或想到长子名分会给任何人以统治权,或帝位,会给任何人以支配他们兄弟的父权或王权;这种情况,如果以撒和以实玛利的故事还不够证明,请读者查查历代志上第五章第一至二节,在那儿会看见这样的话:"以色列的长子原是流便,因为他污秽了父亲的床,他长子的名分就归了(以色列的儿子)约瑟,但是按家谱他不算是长子;犹大胜过一切兄弟,君王也是从他而出,而长子的名分却归约瑟,"这个长子名分是什么,雅各在给约瑟祝福(《创世记》第四十八章第二十二节)时,用这样的话对我们说,"并且我从前用弓用刀从亚摩利人手下夺得那块地,我都赐给你,使你比众弟兄多得一分",由此可以明显看出,长子名分不过只是双份产业,而且历代志的原文也显然与我们的作者的学说相反,说明支配权并不是长子名分的一部分,因为它告诉我们说,约瑟虽有长子名分,而犹大却有支配权。我们的作者既举出雅各和以扫的例来证明支配权是嗣子支配他的众兄弟的权,我们便只好认为他是很欣赏"长子的名分"这一个名词罢了。

116. 首先,它只是一个拙劣的例子不足以证明依照上帝的意旨支配权是属于长子所有,因为,幼子雅各——不管他怎样得来

——却是得有这种权利的人;如果这例子可以证明任何问题的话,它只能够证明与我们的作者相反的事,即是"支配权之指定给长子,不是出自神的授与",假使是的话,他便不能变更。因为,如果依照上帝或自然的律法,绝对权力和帝位是属于长子和他的继承人所有,因此他们是最高的君主,他们其余的兄弟们都是奴隶,那么,我们的作者便给予我们以理由来怀疑长子有没有权力让渡这支配权,使他的后裔受损害。因为我们的作者曾告诉我们说:"那些从上帝或自然得来的授与物或赏赐品,任何人类的低级权力都不能加以限制,或制定任何与之相反的法规"。

117. 第二,我们的作者所提出的这个地方(«创世记»第二十七章第二十九节)与一个兄弟支配别些兄弟,或以扫服从雅各这些事情,都毫无关系;在历史上,以扫显然从来没有服属于雅各,而是另住在西珥山,在这个地方,他另行建立了一个部族和政府,自己是他们的君主,正如雅各是他自己的家族的君主那样。如果把这句话中的"你的众兄弟"和"你母亲的众儿子"加以考察,绝不能照字面解释,认为是指以扫,或认为雅各对以扫有个人的支配权;因为以撒知道雅各只有一个兄弟,他不会照字面来使用"众儿子"和"众兄弟"这两个名词的。这些话照字面解释既很不准确,也不能确证雅各有支配以扫之权,在«圣经»故事中,我们看见的正好与此相反;因为(«创世记»第三十二章)雅各有好几回称以扫做"主",自称为他的仆人;而且(«创世记»第三十三章)"他一连七次俯伏在地向以扫为礼。"那么,以扫是否雅各的臣民(不,照我们的作者所说,一切的臣民都是奴隶),雅各凭着长子的名分是否他的统治的君主,我让读者自己去判断,而且,如果可能的话,我也让读者相信,

以撒的这句话“愿你作你的众兄弟的主，你母亲的众儿子向你跪拜”证实了雅各凭着他从以扫得来的长子名分拥有统治以扫的权。

118. 凡是读过雅各和以扫的故事的人，都会发现，在他们的父亲死后，他们两人中谁也绝没有支配谁的权力、或权威，他们彼此是以兄弟间的友爱和平等相处，谁也没有做谁的“主”或“奴”，而是彼此相互独立，两人都是他们各自的家族领袖，他们中谁也没有接受谁的法律，他们俩彼此分居两地，他们是两个不同政府管辖下的两个不同民族所产生的根源。那么，我们的作者想用来确立长兄支配权的以撒祝福词，其所表达的意义，不过是利伯加听上帝所说的话：“两国在你腹内，两族要从你身上出来，这族必强于那族，将来大的要从事小的”(«创世记»第二十五章第二十三节)。同样雅各对犹大祝福(«创世记»第四十九章)并给他以笏和支配权；从此处，我们的作者也许可以象他从以撒的祝福词断言支配权属于雅各那样，主张第三子有对他的弟兄们的统治权和支配权。上述两次祝福都是后来很久才应验在他们后裔的身上的预言，而不是宣告其中一人具有对支配权的承袭权利。这样，我们就得到了我们的作者用来证明“继承的嗣子是他的众兄弟的主”的仅有的两大论点——第一，因为上帝告诉该隐说(«创世记»第四章)无论“罪”怎样引诱他，他应该，或可以制服它，在这里，就是最渊博的注释家也认为这话是指“罪”，而不是指亚伯，他们提出的理由是很有力的，以致无法从这样可疑的经文中推论出有助于我们作者目的的任何东西来。第二，因为在上引«创世记»第二十七章的话中，以撒预言雅各的后裔以色列人会有支配以扫的后裔以东人之权。所以我们的作者说，“嗣子是他的众兄弟的主”，这结论对不对，我让任

何一人去判断好了。

119. 现在我们看见,我们的作者怎样规定亚当的君主权力或父的支配权传给后裔,即是由他的嗣子来承袭,这嗣子继承他父亲的一切权力,在他的父亲死后,成为与他父亲一样的人主,“不独支配他自己的儿孙,而且支配他的兄弟”,一切都是由父亲传下来,而且永无止境地象这样传下去。不过,他一次也没有告诉过我们谁是这个继承的嗣子,在这样一个带基本性的问题上,我们从他那里得到的全部启示,就是在他所举的雅各的例子中,由于他用了从以扫传到雅各身上的“长子名分”这个名词,使我们推测他所谓的嗣子是指长子而言。不过,我不记得他曾在什么地方明白地提到过长子的身份权利,而是一直藏躲在“继承人”这个不确定的名词的阴影后面。就算他的意思是指长子为继承人(因为,如果长子不是继承人,那就没有理由解释为什么众子不能同样地都是继承人),因此根据长子继承制具有支配他的众兄弟之权,这也只不过是解决继承权问题的第一步,在他还不能指出,在当前的统治者没有儿子的一切可能发生的情况之下,谁是正当的继承人以前,困难之多仍是与前无异。但是,他一声不响地越过了这个问题,而且,这也许是做得很聪明的,因为,在断定了“具有此种权力的人,乃至于政府的权力和形式都是神的意旨,出自神的规定”之后,除了留意不再触及关于人的问题以外,还有什么比这更为聪明的办法呢?因为要解决这个人的问题,肯定地将会使他不得不承认,上帝和自然对这个问题是没有作过任何决定的。在我们的作者费了那么多的心血制造出来的这个自然的君主一旦死了,没有留下儿子时,如果他不能指出,根据自然的权利或上帝明确的法律,谁是最接近的一个有

资格来承袭他的支配权的人，他满可以不必在讨论其余的事情上花费力气了，因为要安定人们的思想和决定他们的服从与忠诚，更为重要的事是要使人们知道，谁是根据原始的权利——优于和先于人类的意志与任何行为的权利——应享有这种“父权”资格的人，而不是指出这种“权限”的存在基于自然。除非在许多有觊觎这种权力之心的人当中，我知道谁是正当地具有这种权力的人，否则，我只知道有这样一种父的权限，我应当而且愿意对它服从，对我是没有任何意义的。

120. 因为，现在所争论的主要问题涉及我的服从的义务，以及我对我的有权的主人和统治者所负的内心上的责任，所以我必须知道这种父权存在于其身上的那个人，即是有权来要求我服从的人。假令我们的作者所说，“不独国家权力一般是出自神的规定，甚至连特定地指定应归最老的两亲所有也是如此”，他又说，“不独是政府的权力或权利，连统治权的形式，以及享有这种权力的人，全是出自上帝的意旨”；假令这些话都是对的，可是，除非他指给我们看，在一切场合谁是这个为上帝“指定”的人，谁是这个“最老的两亲”，则他的关于君权的一切抽象观念，在应用到实际和人们从内心表示服从时，就简直是毫无意义了。因为“父的权限”本身既不能命令人，更不是为人所服从之物，它只是给予一个人以别人所没有的权利的东西；如果根据别人不能占有的承袭权而获得命令人和被人服从的权利，于是就说，当我服从那个父权并未赋与他以取得我的服从之权的人的时候，我就是服从“父权”，那是可笑的。因为，一个不能证明其具有统治我之权力的神权的人，正如一个不能证明世界上真有这种来自神权的权力的人一样，是不能

享有使我应对他服从的神权的。

121. 我们的作者由于不能从任何君主是亚当的嗣子这个角度来确立君主取得统治权的资格，所以这种理论就毫无用处，不如置之不论为好，他还喜欢把一切问题归结到现实的占有上，使对国家的服从归于篡位者，如同归于一个合法的君主那样，从而使僭位者的资格也同样有效。他的这些话值得记住，他说"如果一个僭主篡夺了真正的继承人的位置，人民对于父权的服从，必须继续下去，等待上帝的意旨。"关于僭主的地位这一问题，留等到适当的地方，我再加以考察，我希望我的头脑清醒的读者想想，君主们应当怎样感谢这样的政治学说，它竟会把"父权"即统治之权给予一个开德或一个克林威尔这样的人手中，这样，既然一切服从都是归于父权，那么根据同一权利，臣民的服从也应归于僭位的君主们，其根据之充足，与对于合法君主的服从完全一样；然而象这样危险的一种理论，势必把一切政治权力都只是归溯到亚当的神授的与合法的父权上，只说明权力是从他传来的，却不表明是传之于谁，或者谁是这种权力的继承人。

122. 因为，我认为，为要确立世间的政府，为要使一切人从内心接受服从的义务，我们必须（就算依照我们作者的意见，一切权力都只是对亚当的"父权"的占有）象告诉人们在父亲死了以后，长子有权继承一样，使他们明白当在位者死后，又没有儿子直接继承他的时候，谁有权利取得这种"权力"、这种"父权"。因为我们还要记住，重要的问题，而且应当认为也是我们的作者（如果他不是有时忘记了的话），极力主张的问题，在于哪些人有权受人服从，而不在于在不知道谁具有这种权力的情况下，世上有没有所谓"父权"

这样一种权力。因为既然它是一种统治权，只要我们知道谁有这种权力，那么，不管它被称做"父权"、"王权"、"自然权"或"获得权","最高父权"或"最高兄权",都无关紧要。

123. 那么，我继续再问下去，在这个"父权"或"最高的父权"的承袭问题上，一个女儿所生的外孙，比起一个兄弟所生的侄儿，是不是有优先权呢？长子所生的孙子，还是婴儿，是否也比成年和能干的少子有优先权呢？是否女儿比叔父或其他从男系出生的人优先呢？是否幼女所生的孙子比长女所生的孙女更有优先权呢？是否庶出的大儿比正妻所出的幼子更有优先权呢？这样下去，还要出现许多关于合法与否的问题，比如，在性质上，妻与妾有什么分别呢？因为就世上的民法或成文法说来，他们在这里都不说明什么问题。我们还可以继续地问，如果长子是一个傻子，他是否应比贤明的少子优先承袭"父权"呢？愚蠢到什么程度然后才能剥夺他这种权利呢？谁应当是这个问题的判断者呢？是否一个因愚蠢而被排除的傻子所生的儿子，比起他的在位的舅子所生的儿子有优先权呢？如果国王死后，寡后有遗孕，还没有人知道她将来生的是男是女，这时谁应享有"父权"呢？如果因为母亲剖腹，两个双生男孩同时出生，谁是嗣子呢？不同母或不同父的姊妹是否比同父母的兄弟所生的女儿有优先权呢？

124. 这些以及诸如此类有关继承身分和承袭权利方面可以提出的疑问，不是无聊的空想，而是我们在历史上时常会碰到的与王位承袭攸关的问题。如果我们需要它们，我们不用到别的地方，只要在英伦三岛上就可以找到著名的例子，关于这些，《父系的君王》一书的精明而渊博的作者对此已有很详尽的记述，我不用再来

赘述了。在我们的作者把关于下一代嗣子问题上可能出现的一切疑难都解决了以前，在他指明这些疑问都显然是受自然法则或上帝所启示的法律所决定以前，他关于“君主的”、“绝对的”、“最高的”、“亚当的父权”以及关于这种权力如何传给他的嗣子等等的一切假定(我说，他的这一切假定与其说是证明，倒不如说正好适得其反)，它们对于权力的建立或对于现在世界上任何一个君主的资格的确定都是一点用处也没有的，反而倒会引起纠纷，使一切成为问题。因为，尽管我们的作者不厌其烦地对我们说了又说，而一切人也都相信，亚当是有“父的权利”，因此有“君主的权力”，相信这个权力(世界上唯一的权力)“传给他的嗣子嗣孙们”，除了这权力之外，世界上再没有别的权力，可是，如果在这“父权传给”谁，和它现在是属谁所有这个问题上还有疑问，那就没有人能有任何服从的义务，除非有人说“我有责任对一个与我同样没有‘父权’的人的‘父权’表示服从，而这又等于是说，我服从一个人，是因为他有统治的权利；如果有人问我，他怎样会有统治的权利，我就回答说，他到底有没有这种权利，是无法知道的。”因为，我知道一个“不是使我应该服从的理由”，不能成为使我服从的理由，那么，一个“没有人能够知道的理由”当然更不能成为使我服从的理由了。

125. 因此，我们的作者关于亚当的“父权”，它的权力如何巨大，以及它的假设多么必要等一切胡言乱语，如果它们不能告诉人们他们应该服从的是谁，或者谁是应该统治的，谁是应该服从的，那么，这些话对于确定统治者们的权力，或对于决定那些应该服从别人的臣民的服从义务，都没有任何帮助。同时，亚当的这个“父权”，这个传之于其后嗣的“君主权”，对于人类的统治也毫无用处，

正象我们的作者如果告诉人们说，亚当有赦罪或治病的"权力"，这种权力按照神的规定应当传给他的嗣子，而他的嗣子为谁却无从知道一样，这对于使人类心悦诚服，或对于保障他们的健康，都没有补益。如果有人相信我们的作者这些言之凿凿的话，去向一个自命为僧侣或医生的人忏悔他的罪恶，希冀得到赦免，或服食他的药品希望健康，或跑到这些职业者之前，说道，我接受这个传自亚当的赦罪权，或说，我将为这个传自亚当的医疗权所治愈，他这样做，不是正象一个人承认一切这些权力都是从亚当传给他的唯一的继承人，而他又不知道谁是这个继承人，便说我接受并服从这个传自亚当的"父权"一样的不合理吗？

126. 诚然，世俗的法律家们曾自诩能解决某些关于王位继承的案件，但是依照我们的作者的原则，他们干预了不属于他们职责范围内的事情，因为，如果一切政治权力都只是从亚当那里得来的，并且根据"上帝的意旨"和"神的规定"，只传给他一代接一代的嗣子，这便是一种先于一切政府和凌驾于一切政府之上的权利，因此，人们制定的成文法律不能够决定其本身就是一切法律和政府的基础，而且它的法则只是从上帝和自然的法律那里接受而来的东西。如我们的作者在这个问题上一声不响，我就倾向于认为并不存在用这种方式移转的任何权利，我相信，即便真有这样的权利，也不会有什么用处；在有关统治和对统治者的服从的问题上，人们甚至会比没有这种权利感到更加无所适从。因为，依据那些被"神的规定"（如果有这种东西的话）所排斥的成文法和契约，所有这些无穷无尽纠缠不休的疑问，是可以妥当地加以解决的；但是一种神授的自然权利，而且是与整个世界的秩序和和平一样重要

的权利怎样能够在没有与此有关的任何明确的、自然的或神的规定的情况下传之于后代，这确是永远不能使人明了的事。如果国家权力是由"神的规定"指定给嗣子，而"依照那个神的规定"，嗣子为谁又无从知道，则一切世俗的统治权便都完了。这个"父的王权"既然依照"神授的权利"只属于亚当的嗣子所有，那就没有任何余地，使人类的思考和同意可以把这种权力安排在别人身上。因为倘若只有一个人享有为人类所服从的神授权利，那么，除了那个能证明自己有这权利的人以外，任何人都不能对这种服从提出要求；世人的良心也不能根据别的理由而感到有服从的义务。这样一来，这个学说就把一切政府从根本上推翻了。

127. 由此可见，我们的作者在他把统治权是"上帝的意旨"和"神的规定的人"这种说法作为一种可靠的基础之后，告诉我们说，这个人就是继承人，但是，究竟谁是这个继承人，他却留给我们去猜测；于是，这个把权利指定给一个我们无法知道的人的"神的规定"，简直是就等于没有指定给任何人一样。但是，不管我们的作者怎样做，"神的规定"决不会作这样滑稽的指定，我们也不能设想上帝会立下一个神圣的法律，规定某一个人对某物享有权利，而不把辨认这人的法则告诉我们，或者给予一个继承人以神授权力，而又不指出谁是这个继承人。这倒是会使人认为，与其说上帝授予继承人以这种权利，但在谁是这个继承人的问题上，却又含糊其词，不予确定，倒不如说一个继承人按照"神的规定"并不享有这种权利。

128. 如果上帝把迦南的土地赐给亚伯拉罕并用笼统的话规定，在他身后赐给某人，而没有指明是他的子孙，以便使人知道这

个某人是谁，这种指定对于迦南的土地所有权的决定，没有什么效力和用处，正如在决定王位上要把帝国赐给亚当和他的后代的继承人们，而没有告知谁是他的继承人一样，因为“继承人”这个名词，如没有准则，使人识别此人是谁，那就等于是指我不知道为谁的“某一个人”。上帝立下“神的规定”，规定世人不应与“近亲”结婚，他认为单是说，“你们中不许有人接近他的近亲，以致发现其裸体”还是不够，并且除此以外还定出准则使人知道谁是“神规定的”禁止结婚的“近亲”，否则那法律就会没有用处，因为，用笼统的话给人以限制或特权，而又没有办法去识别这个与此有关的特定人为谁，这是没有意义的，可是，上帝既然无论在什么地方都没有说过，下一代的继承人应该承袭他的父亲所有的产业和支配权，所以上帝无论在什么地方也没有指定谁应该是这个继承人，就不足为奇了。因为他既从没有作此想，从没有在这一意义上指定过任何继承人，我们自不能期望他会在任何地方任命或指定一个人做继承人；否则，我们便可以有此期望。所以《圣经》中虽出现有“继承人”的字样，但没有象我们的作者所说的那种意义的继承人，即是一个凭着自然权利应承袭父亲所有的一切，而把众兄弟排除在外的继承人。所以撒拉以为，如果以实玛利留在家里，在亚伯拉罕死后共同承受他的产业，这个使女的儿子便与以撒同是继承人。因此她对亚伯拉罕说“你把这使女和她的儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子一同承受产业。”不过，我们不能因此就原谅我们的作者，因为他既告诉我们说，在每一群人中都有一个是“继承亚当的真正和嫡亲的继承人”，那就应该告诉我们传袭的准则是什么。但是，他是那样吝惜，不肯把怎样识别谁是嗣子的准则教导给

我们，那就让我们在下一节中看看，他所征引的《圣经》历史——他自称他的政府论是完全建立在《圣经》上的——在这个必要而根本之点上，都告诉我们些什么。

129. 我们的作者为要给他的书名带来声誉，他用这样的话来开始他关于亚当的王权传授的记述:“亚当凭着上帝的命令而获得的支配全世界的统治权，以及先祖们凭着由他传下去的权利而享受的统治权，是很广大的，象……。”他怎样证明先祖们凭着传袭真的享有这种权力呢？他说，因为“我们看见族长犹大有生杀之权，曾因他儿媳他玛装做妓女，而宣告她的死刑。”这事怎能证明犹大有绝对的和统治的权力呢——因为“他宣告她的死刑”吗？事实上，死刑的宣告不是统治权的一个肯定的标志，通常是下级官吏的职务。制定令人死活的法律之权确实是统治权的一种标志，但是，依据这种法律而宣判，可以由别人执行，因此，这只是一种对他具有统治权的一种不充分的证据——正象有人说“新近法官遮佛里宣告了人的死刑，所以法官遮佛里有统治权”一样的没有道理。但是，我们的作者会说:“犹大这样做，不是受别人的委托，而是根据自己的权利去做的。”谁知道他到底是否有权利呢？一时的激愤有可能驱使他去做他本来没有权力做的事情。“犹大有生杀的支配权。”怎样见得是这样呢？他行使了这种权利；他“宣告他玛的死刑”。我们的作者以为犹大既然做了这事，因此他便有做这事的权利，这是一个很好的证据。然而犹大还跟她同寝。依照同一的证明方法，他也有做这事的权利了。如果做过某一桩事便有做某一事的权利这一推理是对的话，押白沙龙也可以算是我们的作者所说的统治者中之一了，因为他在非常相似的情况下对他的兄弟阿

嫩宣告了这样的死刑，并且还把死刑执行了。如果这就足够证明一种生杀予夺的支配权的话，押白沙龙不也是统治者吗？

不过，就算上述的一切都是统治权的明证，这个“凭着由亚当传下来的权利，而拥有广大到象君主的绝对支配权一般的统治权”的人究竟是谁呢？“是犹大”，我们的作者说——犹大是雅各的少子，他的父亲和长兄都还活着；那么，如果我们相信我们的作者自己的证明的话，一个幼弟在他的父亲和长兄活着的时候，“凭着传袭的权利”，就可以享有亚当的君权；如果一个具备这样条件的人可以继位做君主的话，我不明白为什么一切人不可以都做君主，如果犹大当他的父亲和长兄在世时是亚当的继承人之一，我不明白还有谁不是继承人。一切人都可以象犹大一样继位做君主。

130. 提到战争，我们知道亚伯拉罕带领自己一家的兵士三百一十八人，以扫领着四百武装的人去会他的兄弟雅各。为着和平起见，亚伯拉罕与亚比米勒结盟。一个人在他的家里有三百一十八人，而不是亚当的嗣子，难道这不是可能的吗？而西印度的一个种植园主拥有的人就更多了，如果他喜欢的话（这是无疑的），他可以把他们集合起来，带领他们去攻打印第安人，在受到他们伤害的时候，向他们索取报偿，而所有这些都是在没有“从亚当传下来的君主绝对支配权”的情况下干的。这岂不是一个绝妙的论证，足以证明一切权力根据上帝的规定，都是由亚当传下来，而这个种植园主的本人及其权力正是神的命令，因为在他家里他对生在他家里和用他的金钱买来的奴仆拥有权力？而这正是亚伯拉罕的情况：那些在先祖时代的富人，象现在西印度的富人一样，购买男仆和女奴，通过他们的繁殖和购买新的奴仆，渐渐出现许多人数众多的大

家庭。他们在平时和战时虽都使用这些奴隶，但是，支配他们的权力本是用钱购买来的，我们能认为他们的权力是传自亚当的承继物吗？举一个例说，一个人骑着马对敌远征，他从市场上买来的马，是同样的一个好证据，证明这马的主人“根据下传给他的权利，享有亚当凭着上帝的命令而拥有的对全世界的支配权”，这个证据之有效，正如亚伯拉罕率领他的家奴出阵，是先祖们享有由亚当传下来的统治权的证据一样，因为，在这两种情况下，主人拥有这种权力的资格，不论是支配奴隶或支配马的权力，都只是从购买得来。这样通过交易或金钱取得对于某种东西的支配权成了证明一个人由传袭与继承获得权力的一种新的方法。

131. “但是宣战和媾和是统治权的标志”。在政治社会里，诚然是这样。比如，在西印度群岛中有一个人，领着他的朋友的儿子们，或同伴们，或雇佣的士兵们，或用钱买来的奴隶们，或是一队由上述各样的分子构成的队伍，他可不可以因此宣战媾和（如果有这种机缘的话），以及“用宣誓的方式来批准条约”，而不必是一个对与他一起的人的君主或绝对的王呢？如果有人说他不能如此，那么他就必须承认许多船主或私人种植园主是绝对的君主，因为他们所作的事情和君主们一样的多。然而在政治社会里，宣战和媾和只能由社会的最高权力者执行，因为战争或和平，对这种政治团体的力量起着不同的推动作用，除了对这整个团体的力量有指挥权的人外，任何人都不能从事宣战或媾和，在政治社会中，这就只能是最高权力。但在临时自由结合的社会中，根据社会成员的同意享有这种权力的人，也有战争与媾和之权，一个个人为了他自己也可以有这种权力；战争的状态不在于参加战争者的人数多少，而

在于没有上级可以申诉的情况下，双方之间存在的敌意。

132. 实际上进行战争或媾和的行为并不是其他任何权力的证明，而只是拥有使那些为他进行战争与媾和的人们进行或停止敌对行动之权力的证明。在许多情况下，任何人可以具有这种权力，而不须有政治上的最高地位。因此，作战或媾和不能证明凡是这样做的人就是政治上的统治者，更不用说是君主。否则共和政府也是君主了，因为他们的确也象君主政体的政府一样作战和媾和。

133. 不过，就算这是亚伯拉罕具有"统治权的标志"，这是不是亚当支配全世界的"统治权"传下给他的一个证明呢？如果是的话，它当然也是亚当的"统治权"传给别人的一个有力的证明。这样一来，那些共和国也和亚伯拉罕一样都是亚当的继承者，因为他们也象亚伯拉罕一样作战媾和。如果你说共和国政府虽也宣战媾和，亚当的"统治权"并没有根据权利传给共和国政府，我也可以同样地说，亚伯拉罕也是如此，那么，您的论证便站不住脚了；如果您坚持您的论证，认为凡是作战媾和的人（毫无疑问，那些共和国就是如此）的确"承袭亚当的统治权"的话，那么，你的君主政体便又站不住脚了，除非您说，凡是由继承而享有亚当的统治权的共和国就是君主国，您才可以自圆其说，不过这样作法，便真的会成为使世上一切政府变成君主制的别开生面的方法了。

134. 为要给予我们的作者以这种新发明的荣誉——因为我承认并不是我由于追溯他的原理而首先发现此点，并以此强加于他——我最好让读者知道（虽然看起来是那样地荒谬）这是出于他自己之口的，他曾巧妙地说："在世界上的一切王国和共和国中，不论君主是人民的最高的父亲，或只是这样一个父亲的真正继承人，

或由篡夺或经选举而取得王位，不论是几个人或一群人统治此共和国，不过，任何一个人，或许多人，或凡此种种人物所具有的权力，仍是最高的父的唯一的权力和自然的权力”，我们的作者常常告诉我们这种“父的身份的权利”，就是“君主的权力”，特别是在所举的亚伯拉罕的例子之前一页。他说，统治共和国的人们亦有这种王权；如果说那些统治共和国的人们具有君主的权力的话是对的，那么说，一些共和国是君主所统治的也是对的了；因为，如果统治者身上具有的权是王权，则统治者必定是一个王，于是一切的共和国简直都是货真价实的君主国；那么，我们在这件事情上还须要费什么更多的麻烦呢？要世界上的政府应该是什么样子，它们就得是什么样子，世界上除了君主制的政府以外，不能有其他的政府。无疑这是我们的作者能够发明来把君主制以外的一切政府都排斥于世界之外的最可靠的办法。

135. 但这一切极难证明亚伯拉罕是以亚当的继承人的身分而做过君主。如果他凭着承袭的权利而做了君主，则与他同一家族的罗得(亚伯拉罕的侄儿)一定应是他的臣民，他以家人的资格，比他的家中的奴仆应先有这种义务。但是，我们看见他们生活在一起，象朋友一样平等相处，当他们的牧人相争的时候，他们之间没有人自以为有权或地位较高，只是彼此协议分开(«创世记» 第十三章)，因此罗得实际上虽是亚伯拉罕的侄儿，亚伯拉罕和«圣经»原文都称罗得为亚伯拉罕的兄弟，这是友谊和平等的称呼，而不是统治和权威的表示。如果我们作者知道亚伯拉罕是亚当的继承人，而且是一个君王，这似乎比亚伯拉罕自身所知，以及他打发去替儿子娶亲的仆人所知的还多了。因为当这仆人举出这门亲事

的好处(《创世记》第二十四章第三十五节)以说服那少女和她的朋友的时候,他说:“我是亚伯拉罕的仆人,耶和华大大的赐福给我主人,使他昌大,又赐他羊群、牛群、金银、仆婢、骆驼和驴。我主人的妻子撒拉年老的时候，给我主人生了一个儿子，我主人将一切所有的都给了这个儿子。”我们能否设想，一个谨慎的仆人那样详细地夸示他的主人的昌大，如果他知道以撒将来要取得王位会把此事略去不说么？我们能否想象,在这样重大的时机,他会因疏忽而没有告诉他们亚伯拉罕是一个王——在那时这是一个周知的名号，亚伯拉罕的邻地就有九个王——假如他或他的主人曾经想到过这是一件很有可能使他的使命得到成功的事情的话？

136. 但是,这事似乎留待二三千年后,我们的著者方才发现,那就让他享有这份功劳吧,不过,他必须要注意,使亚当土地的一部分，象他的全部统治权那样传给这个“嗣子”，因为，虽然亚伯拉罕——如果我们的作者的话是可信的——象其他的先祖们一样“所享有的应该传给他的统治权,广大到和创世以来任何君主的绝对支配权一样”;但是,他的产业，他的领土，他分封的土地实在很狭小，因为在他还没有向赫人的子孙购买一块田地和其中的洞穴来埋葬撒拉以前,他连一寸土地也没有。

137. 我们的作者结合着亚伯拉罕的例子,还举出以扫的例子来证明“亚当支配全世界的统治权，依据由他传下的权利，为先祖们所享有”，这个例子比前者更为滑稽。“以扫领着四百武装的人去会他的兄弟雅各”;因此,他依据亚当的继承人的资格,成为一个王。那么,四百个武装的人，不管是怎样集合起来的,就足以证明率领他们的人是一个王和亚当的继承人了。爱尔兰有些保守党员

(不问在别的国家有些什么),是会因我们的作者对他们有那样可钦佩的看法而感谢他的,尤其是如果附近没有一个因领有五百个武装而资格更高的人出来对他们的四百武装的权力提出异议,他们就更感谢了。在这样一个严肃的论争中,采取这种无足轻重的态度——不要再从更坏的地方说吧——实是一大耻辱。在这个地方,是把以扫提出来证明亚当的统治权,亚当的绝对支配权是和任何其他君主根据传给先祖们的权力一样广大的,在同一章中,雅各又被引出来作为"根据长子名分而为他的众兄弟们的统治者"的一个例子。于是在这里,我们看到两兄弟凭着同一的资格都是绝对的君主,又同时都是亚当的继承人,长兄之所以成为亚当的继承人,是因为他率领四百人和他的兄弟相会,幼嗣则因"长子的名分"也成为亚当的继承人,"以扫依据传给他的权利,享有亚当的支配全世界的统治权,其权力之广大与任何君主的绝对支配权一样",与此同时,"雅各凭着继承人作为主人所具有的支配他的众兄弟的权利,支配以扫"。"忍住你们的笑声吧"! 我承认,我从没有碰到过象罗伯特爵士那样精明能干的才子,用这种方法来进行辩论的。但是,他的不幸在于,他所发现的原理与事物的本性和人类的事务都不相适合,而且与上帝在世界上确立的结构和秩序也不能一致,因此不能不经常与常识和经验发生冲突。

138. 在下一节中,他告诉我们说:这种先祖的权力不仅延续到洪水时代,而且到了这时代以后,"先祖"一词就可以部分地证明这一点。"先祖"一词不光是部分地证明了世上一天有先祖,便继续有先祖权,因为只要有先祖便必须有先祖权,正如只要有父亲或丈夫,便必须有父权或夫权那样。但这只是名字的游戏罢了。他

想要谬误地加以暗示的东西，正是有待证明的问题，即先祖们依据都是从亚当传下来的权利，也都具有亚当所有的支配全世界之权，即假设中属于亚当的绝对的普遍的支配权。如果他肯定在世间有这样一个绝对君权继续传到洪水时代；我很乐于知道他是从什么记载中得来的，因为我承认，我找遍我的全部《圣经》，没有发现有一个字提及此事。如果他的"先祖权"是指的另外什么东西，那它与我们现在所讨论的事情就完全无关了。至于"先祖"这一名称怎样可以"部分的证明"凡是那些被这样称呼的人，就有绝对的君权，我承认，我殊不了解，因此，我以为，在根据这句话而进行的辩论没有进一步变得更清楚一些以前，没有必要作出答复。

139. 我们的作者说："挪亚的三个儿子得有了这个世界"，"由他们的父亲把世界分配给他们，因为整个世界是为他们的后裔所布满。"挪亚虽从没有把世界分给他的儿子们，世界却可能是为他的子孙的后裔所布满，因为"地"可以为人类所"充满"，而不须被加以分配。因此，我们的作者在这里所提出的一切论证都不能证明这种分配。不过，我就承认他证明了吧，那么我要再问一下世界既分给他们了，三个儿子中谁是亚当的继承人呢？倘若亚当的"统治权"，亚当的"君权"，根据权利只传给了长子，那么，其余两个儿子就只有做他的"臣民"、他的"奴隶"。如果按照情理传给了所有三个兄弟，那么依照同一理由，便应该传给一切人类，于是，他所说"继承人是众兄弟的主"这一句话，就不可能是正确的，而所有的兄弟，连所有的人类，便都是平等的独立的，大家都是亚当君权的继承者，结果大家也都是君主，彼此完全一样。但是，我们的作者会说："他们的父亲挪亚把世界分给他们，"这样子，我们的作者便承

认挪亚还胜于万能的上帝了，因为他认为上帝自己很难把世界赐给挪亚和他的儿子们，而损害挪亚的长子名分。他说过这样的话："挪亚是剩下来的世间唯一的继承人，为什么我们要认为上帝会剥夺他的长子名分，使他在一切世人中，与他的儿子们同样成为唯一的寄居者呢?"但是，在这个地方，他又认为挪亚剥夺闪的长子名分以及把世界分给他和他的兄弟们，是适合的。这样看来，只要我们的作者喜欢，这个"长子名分"有时一定是神圣不可侵犯的，有时却又不一定是神圣不可侵犯的了。

140. 如果挪亚确曾把这世界分配给他的儿子们，如果他分配领地给他们是有效的，那么，神授之说便要告终，我们的作者关于亚当的继承人的全部论述，连同他在这个基础上建立起来的任何东西便全站不住。君主的天赋权力垮台了，于是统治权的形式和具有这权力的人物，都将全是出自人的命令，而不是象我们的作者所说那样，出自上帝的意旨。因为，如果继承的权利是出自上帝的意旨，是一种神授的权利，便没有人——不管是父亲或不是父亲——可以变更它。如果它不是一种神授的权利，那它就只是人为的，依赖于人类的意志，于是，在人间的制度没有这种规定的场合，长子便绝没有优于他的众兄弟的权利，人类可以随意将政府交给任何人和选择任何形式。

141. 他继续说："世上大多数的最文明的民族极力想从挪亚的儿子们或侄子们溯寻他们的渊源。"所谓大多数的最文明的民族有多少呢?他们都是谁呢?我恐怕很伟大和文明的民族中国人，以及东西南北四方其他几个民族，他们自己不大会关心这个问题吧。信仰《圣经》的一切民族(我以为就是我们的作者所指的"大多数的

最文明的民族”）不得不从挪亚那里去溯寻他们的渊源；至于世上其余的民族，他们是不会去想到挪亚的儿子们或侄子们的。但是，即令各国的谱牒官和考古学家（因为极力设法溯寻民族渊源的通常就是这些人）或所有一切民族本身都努力从挪亚的某个儿子或侄子那里去溯寻他们的渊源，这对于证明亚当支配全世界的统治权，按理应传给先祖们有什么关系呢？各民族或种族的人们努力从某些人溯寻他们的渊源，我们可以断定那是因为他们以为这些人是有名望的人，对后世有荣誉的人，或因为他们的德性和行为伟大的缘故。除此以外，他们却不寻问或不想及他们是谁的后嗣，他们只把这些人当作是一些凭着他们自己的德性，把自己提高到了一定的地位，从而可以给后世那些自称为是他们后代的人带来光彩而已。但是即使象奥古机兹、赫丘利、婆罗门、坦伯连、法拉梦德、甚至象朱匹忒和萨腾这些人就是古代和近代好些种族都曾努力从他们那里寻求他们的渊源的那些名字，难道这就会证明这些人“享有按理应当传给他们的亚当的统治权”吗？如果不会的话，这就不过是我们的作者用来迷惑他的读者们的一种闪烁其辞而已，其本身却毫无意义。

142. 因此，他告诉我们的关于世界的分配的那些话——“有人说，那是用抽签的方法来分配的，又有人以为挪亚在十年之内环游地中海，把世界分成亚细亚，阿非利加和欧罗巴”；他的三个儿子每人分给一部分的土地。亚美利加则似乎是留了下来，谁能攫取它就算是谁的，这些话也是为了同样的目的。为什么我们的作者肯下那么大的功夫来证明挪亚把世界分配给他的儿子们，而不肯抛弃他那连梦都不如的想象，以为他能从什么地方得到对这

种想象的支持，的确是非常使人费解的。因为这样一种"分配"，即使能证明什么的话，必定会剥夺亚当继承人的权利，除非三兄弟全都是亚当的继承人才行，因此，我们的作者跟着又有这样的话："这种分配的情形，虽不明确，可是，有一事最可以确定的，就是，分配本身是由挪亚和他的儿子的家族进行，而两亲是这家族的领袖和君主。"如果承认他的话是对的，以及它在证明世界上一切权力不过是亚当传下来的统治权，这一点上有什么效力，这也只能证明，儿子们的父亲全都是亚当这种统治权的继承者；因为，如果在那时代，含和雅弗以及除了长子以外的其他父母们都是他们自己的家族的领袖和君主，有按照家族分配地面的权利；那么，年纪较小的兄弟们，既然也是家族的父亲，又有什么可以阻止他们享有同样的权利呢？含或雅弗既不曾因为他们的长兄有嗣子的权利，而失去那传给他的权利，不为君主，则今日的众子也可以凭着传给他们的同样的权利，成为君主。那么，我们的作者所说的王的自然权力便只能及于他自己的儿女，依照这种自然权利建立的王国没有一个能大过一个家族。因为"亚当支配世界的统治权"要不是象我们的作者所说的那样，按理只应传给长子，于是便只能有一个继承人，要不就是按理应平等地传给所有的儿子，于是每家的父亲都象挪亚三个儿子那样有这种权力；不管您承认哪一种，它都会破坏世上现有的政府和王国。因为不论那一个人有了这个理应传给他的"自然王权"，他不是象我们的作者所说的那样，用该隐取得权力的方法取得这种权力，做支配他的众兄弟的主，因此成为全世界的唯一的王，就是象他在这里所说的那样，由闪、含、雅弗三兄弟分有这种权力，于是每人只成为他自己一家的君主，各家彼此不相隶属；

两种情况必居其一。不是全世界依照嫡嗣的权利只形成一个帝国，便是各个家族依据“亚当传给家族的父母的统治权”自成为一个政府；二者必居其一。他在这里给我们举出的关于亚当统治权的传袭的一切证明，只能归结为这样。因为在继续叙述关于传袭的问题时，他又说：

143. “自从挪亚的家族在巴别塔分散以后，我们当然发现王权建立于世界各地的王国”。如果您一定要发现这事，就请发现吧，您将要帮助我们发现一篇新的历史。但是，您一定要先加以证明，我们然后才会相信王权是依照您的原理建立于世界上的；因为，王权建立于“世界各地的王国”，我以为是没有人反对的；但是，您说，世上竟有一些王国，它们的国王“根据从亚当传给他们的权利”享有王位，这不独是不见经传之谈，而且也是完全不可能的；如果我们的作者除了靠一个关于巴别塔分散时发生的情况的假说之外，没有更好的根据来作为他的君主制的基础，那么，他建立在这个基础上的君主制，为了联合一切人类，它的顶端纵使高入云霄，也只能象那塔一样起分散人类的作用，它除了引起纷乱以外，不能产生别的效果。

144. 因为他告诉我们说，他们被划分的诸民族，是不同的诸家族，每家族都有父亲做他们的统治者，因此，即在纷乱的时候，我们也看见“上帝小心地按着不同的家族分配不同的言语，来保存父的权力”。除了我们的作者之外，如有人竟能在他刚才所引的《圣经》原文中，那样明白地发现，一切民族在那次分散时是为父亲所统治，并且“上帝小心地保存父的权力”，倒真是一件难事。《圣经》的原文是这样的：“这就是闪的子孙，各随他们的家族，所住的土地

的方言，和邦国，"把含和雅弗的后裔数过之后，也这样的说，但在这些叙述中，关于他们的统治者，政府的形式，"父"或"父权"，都没有提及一字。但是我们的作者在还没有人能够瞥见"父权"的一点影儿的时候，已经眼明手快地侦见它了，并且肯定地告诉我们说，他们的"统治者就是父亲，而上帝小心地保存父的权力。"为什么呢？因为那些同属一家族的人，说同一样的言语，所以在分散的时候，必然团聚在一起；就好象我们可以这样来进行辩论：在汉尼拔的军队中有几个不同的民族，汉尼拔把说同样言语的人集拢为一队，因此，父是每队的队长，汉尼拔小心地保存"父的权力"，或者可以说："在卡罗里那的殖民时期，那里的英格兰人、法兰西人、苏格兰人和威尔士人各自集居在一起，于是在卡罗里那州，他们"各随他们的方言、家族和邦国，"划分他们的土地，因此，"父的权力"是被人小心地保存着，或者还可以说：因为在美洲许多地方，每一个小部落就是一个各别的民族，说不同的语言，因此我们可以推论出"上帝小心地保存父的权力"，或推论到他们的统治者"依据传给他们的权利享有亚当的统治权"，虽然我们并不知道谁是他们的统治者，也不知道他们政府的形式是什么，只知道他们是分作独立的小社会，说不同的语言，就够做根据了。

145. 其实《圣经》上没有一个字提及他们的统治者或政府的形式，只叙述人类怎样逐渐分为不同的语言和民族，因此如果《圣经》上没有说过这样的事，就肯定地告诉我们，"父"是他们的"统治者"；这样做，并不是根据《圣经》的权威来进行辩论，而是在记载中完全没有提到，我们自以为是地断言其为事实，在自己脑子里建立空中楼阁。因此他所说的其余的话："他们不是没有头领和统治者

的杂乱人群，随便选择他们所喜欢的统治者或政府”，也是来自同样的根据。

146. 我试问一下，当人类全体仍说一种语言，都集居在西乃的平原里的时候，他们是否全都受一个君主的统治，而这君主是依据传给他的权利，享有亚当的统治权呢？如果不是的话，那在当时就显然没有亚当继承人的想法，当时没有人知道根据这个地位而来的统治权，上帝或人类都没有小心地保存亚当的“父的权利”。当人类还是一个民族，同住在一处，说一种语言，共同建造一个城的时候，当他们显然一定知道真正的继承人是谁的时候——因为闪活到以撒的时代，远在巴别塔分散以后——，如果在那时候，我说，他们不是受治于根据亚当传给他的继承人的父权君主制政府，那么，很明显并不存在受人尊重的“父权”，并没有人承认来自亚当继承人的君权，在亚细亚也没有闪的帝国，因而也没有象我们的作者所说的挪亚分配世界之事。关于这事，就我们能够从《圣经》上作出任何论断的范围而言，从原文这个地方似乎只能看出，如果他们那时有什么政府的组织，那倒是一个共和政府，而不是绝对君主制；因为《圣经》告诉我们说（《创世记》第十一章）：“他们说”——这不是一个王下令建筑这座城和塔，它不是出自君主的命令，而是出自许多的人，一个自由人民的协商——“我们要建造一座城”——他们以自由人的身份，替自己建造城，而不是以奴隶之身份为他们的君长和主人建造——“免得我们分散在全地上”；因为一旦把城筑起来了之后，就有固定的住所来安顿自己和家族。作这种商议和计划的人是可以自由分离的，但他们愿意团结为一个整体，这样的事，对于在一个君主政府下结合在一起的人们说来是既不必须，

也不大可能发生的。这些人,象我们的作者所说的那样,如果全是受治于一个君主的绝对支配权之下的奴隶,他们也没有必要那样想方设法来阻止他们自己流浪到他的领土范围以外去。我试问在《圣经》上,这个意思是否比我们作者所说的亚当继承人或"父的权力"更为明白呢?

147. 但是如果象上帝所说的那样,他们既为一族(《创世记》第十一章,第六节)有一个统治者,有一个根据自然权利对他们拥有绝对的最高权力的王,如果上帝又突然间肯让七十二个"不同的邦国"(我们的作者说有这么些)从他们中间建立起来,各受不同的统治者的管辖,并马上脱离旧的君主的统属,那么"上帝又何必要对保存最高的父的身份的父权那样关心呢?"这是把我们的好恶任意加于上帝的关怀之上。如果我们说,上帝小心地保存那没有"父的权力"的人们的"父的权力",这话说得通吗?因为,如果他们是在最高的君主统治下的臣民,而同时上帝又夺去自然君主的真正的"最高的父的身份",他们能有什么权力呢?倘若说,上帝为保存"父的权力"起见,让好几个新的政府和统治者产生,而这些政府和统治者不是全都享有"父的权力"的,这话能否合理呢?反之,假使有人说,上帝让一个有"父的权力"的人,使他的政府分裂,由他的几个臣民分有,上帝是在小心地破坏"父的权力",这样说不是同样的也有道理吗?同样,当一个君主国瓦解,为反叛它的臣民所分割的时候,如果君主制的政府认为上帝使一个安定的帝国分裂成许多小国,他是小心地在保存着君主的权力,这种说法不是跟我们的作者的论证法正好一样吗?如果有人说,凡是上帝意旨要保存的,上帝便当作是一件事物小心地保存,因此也被人类当作是必须和

有用的予以尊重，这是一种特别说法，谁也不会以为应该仿效。但是，例如闪（因为他那时还活着）应有统治巴别城那一个部族的“父的权力”，或根据“父的身份”的权利，可是，紧跟着，当闪还活着的时候，另外七十二个人竟对分裂成那样多政府的同一个部族也享有“父的权力”，或依据“父的身份”的权利享有统治权，我确信这样不可能是恰当和确切的说法。这七十二个父亲要不是恰好在混乱之前实际上已经是统治者，就是说他们已经不是一族，但是，上帝自己说，他们是一个共和国；那么，君主国在那儿呢？要不就是，这七十二个父亲有“父的权力”，但自己并不知道。奇怪呵，“父的权力”既是人间政府的唯一根源，可是一切人类却都不知道！更加奇怪的是，口音的变化竟会突然向他们透露这件事情，使这七十二个父亲在顷刻之间知道他们有“父的权力”，其余的人也知道应当要服从他们的父权，并且各人都知道他所应臣服的特定的“父权”是哪个！凡是能够从《圣经》上想出这种论证的人，也可以从那里找到最适合他的幻想或利益的乌托邦模型，而经过这样处理的“父的身份”，既可以为一个要求全世界的君权的君主辩护，同时也可以为他的臣民辩护，因为他们既然都是一个家族的父亲，就可以脱离对他的一切从属，并把他的帝国分裂为许多小国，自做君主。在我们的作者还没有决定究竟是当时还活着的闪，还是那七十二个新君主——他们在他的领土内开始创建七十二个王国，并对他的臣民具有统治权——拥有父权以前，父权在他们中间谁的手上，始终是一个疑问。因为，我们的作者告诉我们说，两方面都有“父的”（最高的）权力，并且被他援引作为例子，来证明那些人的确“根据下传给他们的权利，享有与任何君主的最高度绝对支配权同样广泛的

亚当的统治权”。至少,有一点是躲不开的,即是,如果“上帝小心地保存新建立的七十二国的父的权力”,结果必然是,他也同样小心地破坏亚当继承人的一切理由;因为在真正的继承人(如果上帝确曾定下这样的继承权的话)必然为人知道,闪仍活着,他们全是一个民族的时候,上帝竟这样小心去保存那么多(至少七十一个)不可能是亚当嗣子的人们的父的权力,我们能做这样的结论吗?

148. 宁录是他所举的享受这种先祖权力的第二个例子;但是我不明白,因为什么理由,我们的作者似乎对他有点恶感,并且说,他“不义地扩充他的帝国,用暴力侵犯别的家族之主的权力”。这里所说的“家族之主”在他的关于巴别城的分散的叙述中称做“家族之父”。他怎样称呼都不要紧,我们也明白他们是谁;总之这个父的权力落在他们身上,不出二途,或因为他们是亚当的嗣子,这样,便不能有七十二个,也不能同时有一个以上;或者因为他们是子女们生身的父亲,这样,每一个父亲凭着同样的权利都有支配自己儿女的“父权”,其权力之广大与那七十二个父亲一样,他们对于他们自己的后代是独立的君主。他把“家族之主”作这样的解释之后,又用下述的话很巧妙地叙述君主制的起源:“在这个意义上,他可以说是君主制的创建者”,即不义地用暴力侵犯别的家族之父支配他们儿女的权利,而这种父的权力,如果是依据自然权利落在他们的身上(否则那七十二个父亲怎样能够得到这权力呢?)不得他们自己的同意,没有人能夺去它;那么,我想请我们的作者和他的朋友们考虑一下,这个问题与别的君主们有多大的关系,依照他在那一段的结论,它是否会将那些把支配权扩张到家族以外的人们的一切王权化作暴君制和篡权制,或者化为族父的选举权与族父

的同意权,后者与人民的同意权只有很小的差别。

149. 他在下一节中所举出的以东十二公,亚伯拉罕时代在亚洲一角的九个王,在迦南地方给约书亚所消灭的三十一个王,所有这些例子,以及为了证明这些王都是有统治权的君主;和那时每一个城都有一个王所下放的力量,都是大量与他直接相反的证据,证明使他们成为君主的,不是亚当传给他的"统治权",因为,如果他们是以这个资格而拥有王位的,那么结果不出二途,或者只能有一个统治者支配他们全体,或者每一家的父亲,都象他们一样,是一个君主,一样可以有资格要求王位。如果以扫的一切儿子,不论长幼,每人都有"父权的权利",在他们父亲死后,都成为统治的君主,他们的儿子在他们死后,也有同样的权,由此类推,一直到亿万代;这样子,父的一切自然权力,便会被限制到只可支配他们自己生养的子女和他们的后裔;父的权力随着每个家长的死亡而终结,好让同样的父权落在他的每个儿子身上去各自支配各自的后裔;这样,父的身份的权力的确将被保存下来,并且是可以理解的,但是它对于达到我们作者的目的却毫无帮助,他举出的那些例子都不能证明,他们具有的任何权力是基于他们作为亚当的父权之继承者而取得的父权资格,也不是基于自己本身的资格。因为亚当的"父权"是支配一切人类的,每一次他只能传给一个人,然后他只能再传给他的真正继承人,所以,以此种权利为依据,世界上同时只能有一个王;如果说依据的不是传自亚当的父权,则这种资格就必然只是因为他们自己是父亲,于是他们除了支配自己的后裔之外不能再支配任何人。那么,如果属于亚伯拉罕后裔的以东十二公,亚伯拉罕邻国的九王,雅各和以扫以及迦南的三十一个王、为亚多尼伯锡

克所残杀的七十二个王，到贝纳德来的三十二个王，在托洛亚城交战的希腊七十个王，照我们作者的主张，如果他们通通都是统治的君主的话；很明显这些君王的权力都是来自“父权身份”以外的某种其他根源，因为他们中有些人的权力范围超出了他们自己的后裔以外；这又证明他们不能全都是亚当的继承人。一个人凭着“父的身份”这种权利而提出对权力的要求，我敢说只有在两种情况下才是可以理解的或是可能的，即或是因为他是亚当的继承人，或是因为他是可以支配他自己所生的子孙的祖辈，在这两者之外，我敢断言没有人能够找出别的理由。如果我们的作者能够证明，他所举出一大串君主之中，有任何一个是根据上述的资格之一而得有权力的，我也许可以承认他的主张，不过他们显然全都与他用来证明的论点不相干，而且是直接冲突的，他的论点本来是：亚当“支配全世界的统治权按理应该传给了先祖们”。

150. 我们的作者既告诉我们说，“先祖政治继续存在于亚伯拉罕，以撒和雅各身上，直至被埃及奴役的时代”，接着他又说，“我们可以按照明显的脚迹追踪这个父权政府一直到入埃及的以色列人那里，到埃及后，最高父权统治的行使便中断了，因为他们已为一个较强有力的君主所征服。”我们的作者心目中的父权政府的脚迹——即从亚当传下来并象我们所见到的那样依据父权来行使的绝对君主权力的足迹——经过二千二百九十年——根本不是什么足迹；因为在所有那段时期内他不能举出一个例子，证明有任何一个人是依据“父的身份”的权利来要求或行使王权的，或指出有任何一个做君主的人是亚当的嗣子。所有他的证据能证明的仅仅是，在那个时代，世上有父亲、先祖和王；可是父亲和先祖有没有绝

对的独断的权力，那些王凭着什么资格拥有他们的权力，这种权力大到什么程度，《圣经》完全没有提及。显然，依据“父的身份”的权利他们既不曾也不能要求享有统治权和帝位的资格。

151. 说“最高的先祖统治权的行使之所以中断，是因为他们已服属于一个较强有力的君主，”这句话，不能证明什么，只能证实我从前所怀疑的，即“先祖统治权”是一种谬误的说法，在我们的作者身上，它并不能表示他用来暗示的“父的”和“王的”权力的意思，因为他假设中的这种绝对统治权，是属于亚当的。

152. 因为，当埃及有一个君主，以色列人又是在他的王权统治之下的时候，他怎可以说“先祖统治权在埃及已经中断了”呢？如果“先祖权”就是“绝对的君主权”，又如果不是这样，而是别的什么东西，为什么他费那么些笔墨来论述一个不成问题的而又与他的目的无关的权力呢？如果“先祖权”就是“王权”，当以色列人在埃及的时候，“先祖的”统治权的行使并没有中断。的确，那时王权的行使不是在神许与亚伯拉罕的子孙的手中，可是在那以前，我知道也是没有的。除非我们的作者认为只有这个神选的亚伯拉罕的宗系才有对亚当的统治权的继承权，这与他在上面所说的“传自亚当的王权”的中断有什么关系呢？再说，他所举的七十二个统治者——在巴别城口音变乱时父的权力保存在他们的身上——以扫以及以东十二王的例子有什么用处呢？为什么把他们与亚伯拉罕和犹大一道举出来，当作是真正“父权政治”的行使的例证呢？如果不论什么时候，只要雅各的后裔没有最高权力，世间的“先祖统治权”的行使就停止了，我猜想君主的统治权归埃及法老或别人掌握，倒是会满足他的需要。但是在所有一切地方，我们都不容易发

现，他所讨论的目的是什么，尤其是在这个地方，当他说到“最高的父权在埃及的行使……”时，他想要达到的目的是什么，或者这话怎样足以证明亚当的统治权传给先祖们或其他的人，都含混到难以猜测。

153. 我本来以为他是在从《圣经》中给我们提出一些关于从亚当传下来的以父权为基础的君主政府的证明和例子，而不是给我们一篇犹太人的历史，这些犹太人，我们要在许多年之后，他们成为一个民族时才发现有君主，而且也不曾提到这些君主们是亚当的继承人，或者他们是在具有父权的时候，根据父权而成为君主的。我本以为他既然说了这么多关于《圣经》的事情，他想必会从那里面提出一系列的君主，他们都清清楚楚地具有亚当父权的资格，他们作为他的继承人，对他们的臣民拥有并行使父权统治，所以这是真正的父权政府，不料他既没有证明先祖们是君主，也没有证明君主或先祖是亚当的继承人，那怕是冒充的继承人也罢；这样，倒不如说证明了先祖们全是绝对的君主，先祖和君主的权力只是父权，以及这个权力是由亚当传给他们的。我以为，所有这些命题都可以从菲迪南多·索托关于西印度的一群小王的杂乱记述中，或从任一种北美洲的近代历史中，或从我们的作者引自荷马的希腊七十个王的故事中得到证明，其效果与我们的作者从《圣经》里拿出的那一大堆他一一列举出来的君主们一样的好。

154. 我以为他还不如把荷马和他的托洛伊战争抛开不谈为好，因为他对于真理或君主政体的强烈热忱已经使他对于哲学家们和诗人们产生了如此高度的愤懑，以致他在序言中告诉我们说，“在今日，喜欢跟着哲学家和诗人们的意见后面跑的人太多了；他

们想从其中找出一种可以给他们带来一些自由权利的政府起源学说,使基督教蒙受耻辱,并且把无神论引了进来。”可是,这些异教的哲学家和诗人们——象亚里士多德和荷马——只要能够提供一些似乎还可以满足他的需要的东西,却并没有被我们这位热诚的基督教政治家所拒绝过。

但是,让我们仍旧回到他的《圣经》上的历史来吧。我们的作者接着告诉我们说:“自从以色列人摆脱压迫回去,上帝对于他们特别关心,挑选摩西和约书亚相继做君主来统治他们,替代最高的父亲的地位。”如果以色列人“脱离埃及的压迫回去”是真的话,他们定必回到自由的状态,并且这话定必包含有他们在受压迫之前和以后都是自由的意思,除非我们的作者说,主人的更换就是“摆脱压迫回去”,或者一个奴隶从一只奴隶船搬到别一只船去,就是“摆脱压迫回去”。那么,如果说他们“摆脱压迫回去”了,很明显,在那个时代——不管我们的作者在序言中说了些与此相反的话——一个儿子,一个臣民,和一个奴隶之间是有区别的;无论是在受埃及压迫以前的先祖们或是以后的以色列统治者,都没有“把他们的儿子或臣民算作他们的财物”,象处置“别的财物”那样,用绝对的支配权来处置他们。

155. 流便献他的两个儿子给雅各做担保,犹大最后为着使便雅悯平安逃出埃及,充当了担保品,这是明显的例证。如果雅各对于他的家族各人的支配权,象支配他的牛或驴一样,象主人对于自己的财物一样,上述的事便完全是空的、多余的,只不过是一种笑话而已,并且流便或犹大拿出来做担保,保证便雅悯回去一事,便恰象是一个人从他的主人的羊群中取出两只羊,拿一只出来做担

保,保证他一定好好的把第二只送回去一样。

156. 当他们脱离了这种压迫，其后又怎样呢?“上帝因为对他们以色列人特别关心。”在他的书中，他竟有一回让上帝对人民关心起来,真是不错,因为在别的地方,他讲起人类来时,一若上帝绝不关心他们中的任何部分,而只关心他们的君主,至于其余的人民,人类的社会,被他当做是若干群的家畜,只供他们的君主使役、应用和作乐。

157. 上帝挑选摩西和约书亚相继做君主来统治;这是我们的作者发现的一个精明的论据，证明上帝关心父的权力和亚当的继承人。这里,为表示上帝对于他自己的人民关心,他挑选来做他们的君主的人竟都绝没有做君主的资格,因为摩西在利未族中,和约书亚在以法莲族中,都没有父的身份。但是我们的作者说,他们是代替最高的父亲地位的。如果上帝曾在任何地方象他选择摩西和约书亚那样明确地宣告过他把这样的父亲做统治者，我们就可以相信,摩西和约书亚是“代替他们的地位的”；但是,那是一个还在争论中的问题,在这个问题没有更好地被证明以前,摩西为上帝选作他的人民的统治者，不能证明统治权属于亚当的继承人或属于“父的身份”所有,正如上帝选择利未族中的亚伦做祭司,不能证明祭司一职属于亚当的继承人或“最高的父亲”所有一样;因为,纵使祭司和统治者两种职位都不是安排在亚当的继承人身上或父的身份之上,上帝仍可以选择亚伦做以色列的祭司,摩西做统治者。

158. 我们的作者接着说:“同样，在选择了他们之后不久,上帝又设置了裁判官,在危险的时候保护他的人民。”这证明父的权力是政府的渊源,与从前一样,是从亚当传给他的继承人们的，只

是在这里，我们的作者似乎承认这些在当时全是人民的统治者的裁判官们都不过是些勇敢的人们，在危险的时候，人民推他们做将军来保护他们。难道除非以父权为统治权力的依据，上帝就不能设置这些人员吗？

159. 但是，我们的作者说，当上帝为以色列立君的时候，他重新建立了父权政府世代承袭制这一个古老和原始的权利。

160. 上帝是怎样重新建立的呢？是用一种法律吗？即一种成文的命令吗？我们找不到这样的事情，那么，我们的作者的意思就是，当上帝为他们立君主之时，在为他们立君之中，他就"重新建立了这权利"等等。所谓在事实上重新建立对父权统治的世代承袭权，就是让一个人占有他的祖先曾经享有的以及他自己根据世袭权也有资格享有之权。因为，第一，如果不是他的祖先曾经有过的政府，而是另一政府，那就不是继承一种"古老的权利"，而是开始一种新的权利。如果一个君主，除了赐给一个人以多年来他的家族已被夺走的早期遗产之外，还另外赐以从来不曾为他们祖先所占有过的财产，在这个场合，只有对于从前为他们的祖先享有过的产业，才可以说是"重新建立世代承袭的权利"，对于别的产业就不能这样说。因此，如果以色列诸王所有的权力多过以撒或雅各所有，那就不是在他们身上"重新建立"对某一种权力的继承权，而是给他们以新的权力——不管你怎样称呼这种权力，"父权"也好，不是"父权"也好；至于以撒和雅各有没有与以色列诸王一样的权力，我请大家根据上面讲过的话去加以考虑，我不相信他会发现亚伯拉罕以撒或雅各享有任何一点王权。

161. 其次，除非那个取得这种权力的人，确有继承之权，又是

他所继承的人的真正下一代继承人，否则对任何东西都不能有所谓“原始的与古老的世袭权利之重新建立。”在一个新的家族中开始的事情，能说是重新建立吗？把王位给予一个对之无权继承的人，而这个人在世代继承没有中断过的情况下，又根本没有可能提出取得这种权利的借口，这能说是一种古老的世袭权的重新建立吗？上帝赐与以色列人的第一个王扫罗是出于便雅悯族。是否“古老的和原始的世代继承权”在他身上“重新建立”了呢？第二个王是大卫，他是耶西最幼的儿子，而耶西是雅各的第三个儿子，犹大的后裔。是否在他身上，又“重新建立了对父权政府的古老而原始的世代继承权呢？”抑或是在王位继承者他的幼子所罗门的身上呢？是在支配十族的耶罗波安的身上呢？抑或是在登基六年与王族血统完全无关的亚他利雅的身上呢？如果“父权政府的世代承袭这种古老而原始的权利”重新建立在上述诸人中的任一个人或他们的后裔身上，那么“父权政府世代承袭的古老而原始的权利”，无论长兄幼弟都可享有，只要是活着的人，在他身上都可重新建立这种权利；因为，凡是幼弟们和长兄们一样，根据“世代承袭的古老的和原始的权利”可以得有的权利，不论它是什么，每一个活着的人也可凭着世代承袭权而取得这种权利，罗伯特爵士以至任何人都在其内。我们的作者为了保障王权和王位继承权而重新建立的对“父权”或“王权”政府的世代继承权，如果每一个人都可以享有这种权利，那么，这是一种什么样的英勇权利，让大家来考虑吧。

162. 但是，我们的作者又说“每当上帝选择某一个特定的人做王的时候，他预定使他的子孙也享有这种利益，虽然王位的授与只提到父亲，这种利益已被认为充分地包含在父亲身上。”但是这

也不能对继承问题有所帮助，因为，即使照作者所说，君权授与的恩惠亦要传及承受此权利者的子孙，这就不是指的继承权，为什么？因为上帝既把某项东西一般地给予某人和他的子孙，则具有此项权利的人不能是特定的某一个子孙，此人族中的每一个人都具有相等的权利。如果说我们的作者的意思是指嗣子而言，我想作者和任何人一样都很愿意用这个字，只要这样作能满足他的需要；但是，继大卫为王的所罗门与继大卫统治十个支派的耶罗波安一样，虽然都不是他的嗣子，但却是他的后代，所以我们的作者有理由避免提上帝预定要嗣子们继承，因为这样说法在继承上行不通，这一点我们的作者不能反对，于是他的继承权理论便不攻自破，如同他在这个问题上什么也没有说过一样。因为如果上帝把君权授予一个人及其子孙，好比他把迦南地赐给亚伯拉罕和他的子孙，岂不是他们大家都有权利——大家都有份儿了么？那么，一个人照样可以说上帝把迦南地赐给亚伯拉罕和他的子孙，根据上帝的授与，它只是属于他的子孙中之一人而不及于所有其余的子孙，犹如说上帝把统治权授予一人和“他的子孙”，而根据这个授与，这个统治权却只是全部属于他子孙中的某一人，而不及于所有其余的人一样。

163. 但是，我们的作者将怎样证明，每当上帝选择某一个特定的人做王的时候，他预定子孙们（我假定他的意思是指他的子孙们）也必享有这种利益呢？他在同一节中说，“上帝因对以色列人特别关心，挑选摩西和约书亚做君主来统治”，他竟这么快就把摩西和约书亚，以及上帝所立的士师们忘记了吗？这些君长既有“最高的父的身份”的权威，他们不是具有与君主同样的权力吗？他们既为上帝自己所特别选任，他们的后裔难道不应象大卫和所罗门

的后裔一样也享有那个选任的利益吗？如果他们所有的父权是由上帝直接交给他们的手上，为什么他们的"子孙"没有这种赐予的利益，继承这个权力呢？或者，如果他们是以亚当的嗣子的资格取得这种权力的，他们彼此既不能互为继承者，为什么他们自己的嗣子们在他们死后不能依据传给他们的权利享有这种权力呢？摩西、约书亚和士师们的权力是否与大卫和以色列诸王的权力相同、并且是出于同一渊源呢？是否一个人所有的权力必不能为另一个人所有呢？如果这种权力不是"父权"，于是上帝自己的选民也受那些没有"父权"的人所统治，而那些统治者没有这种权力照样治理得很不错。如果这种权力是"父权"，而行使这权力的人是由上帝特选，那么，我们的作者所说的："每当上帝选择一个人做最高的统治者（因为我认为君主这个名称并没有什么魔力，真正的差别不在于称号，而在于权力），他预定这个人的子孙也享有这种利益"这条规则便没有用处了；因为，从以色列人出埃及到大卫的时代（四百年），任何一个儿子除了在父亲死后和诸士师一起继承他的统治权，审判以色列人外，子孙们从来不是"那样充分地被包含在父的身上"。如果为避免这点，而说上帝时常选择继位者的人物，这样把"父的权力"赐转给他，不让他的子孙继承，耶弗他故事中（《士师记》第十一章）的情况显然不是如此。耶弗他与人民立约，他们就立他做士师来统治他们。

164. 那么，我们的作者说，"每当上帝选择一个特定的人"来行使"父的权力"，因为，如果这不是指为王的意思，我倒很想知道一个王与一个行使"父权"的人之间有什么分别），他预定这个人的子孙也享有这种利益，就是白说的了。因为，我们看见士师所有的

权力及身而止，不传给他们的子孙；如果士师没有“父的权力”，我恐怕要难为我们的作者或任一个信服他的学说的朋友来告诉我们，那时谁有“父的权力”，即是说支配以色列人的统治权和最高权力；我恐怕他们不得不承认上帝的选民，作为一个民族继续存在了几百年，并不知道或没有想到过这个“父的权力”，也许没有出现过任何君主的政府。

165. 若想充分明白这一点，只须读读《士师记》最后三章所载的利未人的故事，以及因为利未人的缘故，以色列人与便雅悯人战争的历史就行了。当我们看见，利未人向人民要求报仇，为这事而讨论、决议以及指挥当时行事的，都是以色列众支派和他们的公会，则我们的结论不出二途，或者上帝在他自己的选民中间并不是“小心地保存父的权力”，或者，在没有君主政府的地方，“父的权力”也可以得到保存。如果是后者，那么，尽管“父的权利”得到极为有效地证明，却不能由此推论出君主制政府的必要性；如果是前者，那么，上帝一方面规定“父的权力”在人类的儿子中间那样神圣不可侵犯，没有它就不能有权力或政府；而在他自己的选民中间，甚至当他正在替他们设立一个政府并正在给一些国家和给人们之间的关系规定应守的法则时，这个伟大的根本的一点，在其余一切事情中最重大和最必要的一点竟会被隐藏和被忽略达四百年之久，岂不是咄咄怪事，令人不能置信吗？

166. 在我丢开这个问题以前，我不能不问一下，我们的作者怎样会知道，“每当上帝选择一个特定的人做王的时候，他预定这个人的子孙，也享有这种利益。”上帝是通过自然的法则或启示来说的吗？根据同一法则，他也必须说明他的“子孙”中哪一个应根

据继承享有王位，即是要指出他的继承人，否则便会让他的“子孙”们去分割或争夺统治权了，两种情况都同样是荒谬的，并且会达到使这种赐与给“子孙”的利益遭受破坏的地步。当有人提出上帝曾宣布过这种意思的证据时，我们有责任相信上帝确有这种意思，但是在没有提出证据前，我们的作者应该对我们指出一些较好的根据，然后我们才有义务奉他为上帝意旨的可信的启示者。

167. 我们的作者说，“纵然在他授予王位时只提及父的名字，子孙已充分地包含在父的身上。”可是，当上帝把迦南的土地赐给亚伯拉罕时（《创世记》第十三章第十五节），上帝认为应当把“他的子孙”也包含在内，同样，祭司的职务是赐与“亚伦和他的子孙”；上帝不独把王位赐给大卫，还赐给他的子孙；不管我们的作者怎样对我们保证“当上帝选择一个人做王的时候，他预定这人的子孙也享有这种利益，”我们却看见，他赐给扫罗以王位，却并没有提及在他死后他的子孙怎样，而王位也永远不归他的子孙所有；为什么在选择一个人做王时，上帝就预定他的子孙也享有这种利益，而在选择一个人做以色列的士师时，就不这样做，我很愿意知道这个理由。为什么上帝赐给一个王以“父的权力”时，就包含他的“子孙”，而对一个士师作同样的赐与时，就不包含这个呢？是否“父的权力”根据继承权只应传给一个人的子孙而不应传给另一个人的子孙呢？这种分别的理由我们的作者实有说明的必要，如果赐与之物同样是“父的权力”，赐与的方式同样是上帝对于人物的选择，而仍有分别，则区别所在必不单是名称了。因为，我们的作者既说，“上帝立士师”，我以为他决不会承认他们是由人民选择的。

168. 但是，我们的作者既那样自信地断言上帝小心保存“父

的身份”，并自诩他所说的一切都是建立在《圣经》的权威之上，我们可以预期那个他们的法律、制度和历史主要都包含在《圣经》里的民族会给我们提供最明白的例子来证明上帝对于在那个民族中保存父权所表示的关心，因为大家都承认，上帝对这个民族是特别关怀的。那么，让我们看看，从犹太人开始成为一个民族以来，在他们中间，这种“父的权力”或统治权是处于什么状态。据我们的作者的自白，由他们入埃及到他们脱离埃及的羁绊回来这二百多年中，这种权力是完全不存在的。由那时直到上帝为以色列人立君的大约又是四百年中，我们的作者对这个问题也只作了很简略的叙述，的确，在整个那段时间中，犹太人中间也没有父权或王权政治的一点迹象可寻。但是，我们的作者却说：“上帝重新建立了父权政府的古老而首要的直系继承权。”

169. 我们已经看到当时建立的“父权政府的直系继承权”是什么。我现在只要考虑一下这种情况经历了多久，那就是到他们被囚为止，大约有五百年；从那时起到六百多年以后被罗马人灭亡这个时期中，这个古老而首要的父权政府的直系继承权”再一次失去，此后在没有这种权力的情况下，他们仍然是在上帝赐予的土地上的一个民族；可见，在他们作为上帝的特选民族的一七五〇年之中，他们保有世袭君主政府的时间不到三分之一。而在这一段时期里，没有一刻有“父权政府的踪迹，也没有重新建立这古老而首要的对父权政府的直系继承权”的迹象，不论我们认为从来源上说，它是从大卫、扫罗、亚伯拉罕等人得来的，或者依照我们作者的原则说来是从唯一真正的来源，从亚当得来的。……